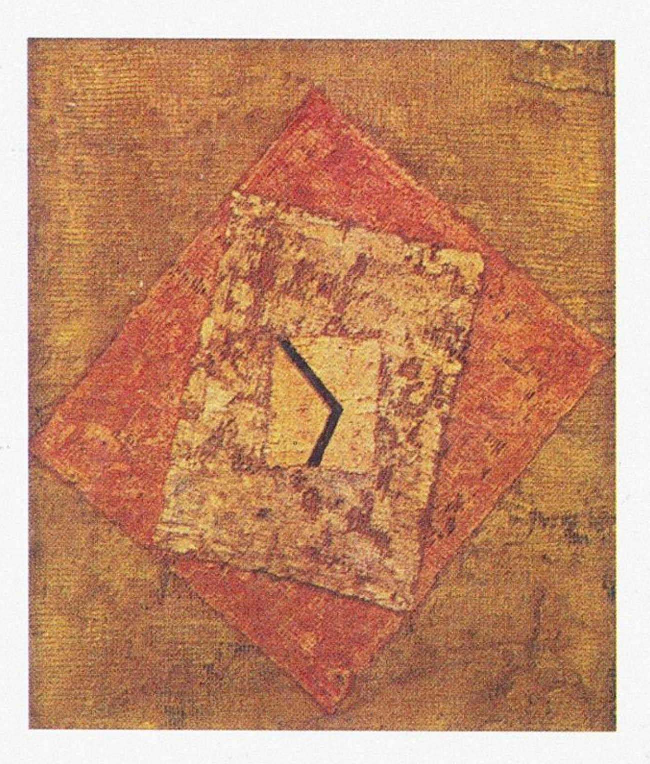
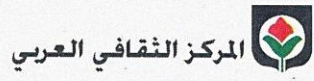
علي حرب

العالم ومأزقه

منطق الصدام ولغة التداول





علي حرب

العالم ومأزقه

الكتاب

العالم ومأزقه

تأليف

علي حرب

الطبعة

الأولى، 2002

عدد الصفحات: 192

القياس: 17 × 24

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

تصدير

الأطروحة التداولية

هذه قراءة في المشهد العالمي، بتحولاته وانفجاراته التي تضع الإنسان أمام مأزقه، كما تشهد مصائر الأعمال البشرية والمشاريع الحضارية، بكوارثها وانهياراتها.

والقراءة في المشهد، بعد تفجيرات أيلول، هي بجانب من جوانبها، تأمل في الحدث ومفاعيله التي صدمت العقول وأسهمت في تغيير صورة العالم. والكارثة لم تنزل من السماء. ولكنها كانت حصيلة لما سبقها من تراكمات وتفاعلات بقدر ما خلّفت بعدها من آثار وتداعيات. وإذا كان من المهم أن نعرف الجهة التي سبّبتها، فالأهم والأخطر أن الإنسان هو صانعها مع مفتتح هذا القرن. ولذا فهي لا تعبّر عن صراع الحضارات بقدر ما تشهد على العجز عن مواجهة العنف الذي تتقنه البشرية اليوم أكثر من أي يوم مضى.

وتلك هي الخديعة المزدوجة: ما حدث في الولايات المتحدة ليس من قبِيل التضليل الإعلامي(*)، ولا هو مجرد صدام بين الغرب والإسلام أو بين أميركا والعرب. إنه بالأحرى صراع الحلفاء بقدر ما هو تعبير عن

(*) إشارة إلى فرضية الصحافي الفرنسي تيري ميسان في كتابه «الخديعة المرعبة»، ومفادها أن تفجيرات البنتاغون لم تحصل بقصف من الطيران، أي التشكيك بالرواية الأميركية الرسمية.

إفلاس البشر في تدبّر مشكلاتهم وقيادة مصائرهم. بهذا المعنى لسنا ضحايا بعضنا البعض، كما يعتقد أصحاب نظرية الصدام والأصوليون على الجانبين، بقدر ما نحن ضحايا عقلياتنا ومفاهيمنا واستراتيجياتنا.

في أي حال إن البشرية تنخرط، منذ زمن، في واقع يتغير بصورة متسارعة لكي ينتج الأزمات والكوارث الاجتماعية والاقتصادية أو الأمنية والبيئية. مما يجعل القراءة في المشهد الراهن عبارة عن خطاب في الأزمة، حول ما يلغّم المساعي والبرامج، لكي يولّد الصدمة والخيبة. ولا مراء أن الأزمة في العالم العربي هي مضاعفة، من حيث العجز عن معالجة المشكلات المزمنة والإخفاقات المتراكمة المتعلقة بقضايا التحديث والتنمية أو المعرفة والحرية.

والكلام على الأزمة يجري على مستويين متداخلين: على سبيل التشخيص والتوصيف، تحليلاً وكشفاً أو تعرية لما ينتج المأزق من الرواسب والمسبقات أو الثوابت والمطلقات فضلاً عن الإدعاءات والتهويمات؛ ثم على سبيل العلاج والتدبير، تركيباً وتحويلاً أو تجاوزاً، من أجل تجديد شبكات الفهم والتأويل أو منظومات القيم والمعايير.

وفي هذا السياق بالذات تندرج الأطروحة التداولية، بوجهيها الفكري والاجتماعي، أي بما هي إطار للنظر يتغير معه مفهومنا للمجتمع بقواه وفاعلياته؛ وبما هي أداة للعمل تسهم في تغيير الهندسة الاجتماعية بأبنيتها وروابطها.

من هنا الأهمية التي تكتسبها صيغة «المجتمع التداولي» كما يطرحها هذا الكتاب، سيما بعد استهلاك أو إفلاس الشعارات المتعلقة بالمجتمع المدني والديموقراطية وحقوق الإنسان، سواء في المجتمعات العربية، أو بينها وبين المجتمعات الغربية.

ولا أخفي أن هذا الكتاب، الذي يتحدث عن المشهد بمفردات

الأزمة والكارثة، يضم مقالات أُعدَّت قبل صدمة نيويورك. ولا يعني ذلك أن مقالاتي تنبأت بما حدث على سبيل الرجم بالغيب. وإنما يعني أن فهم الحاضر الماثل والواقع الراهن هو الذي يتيح درء المخاطر واستباق المستقبل الداهم، في مواجهة الطوباويات الخادعة والعقلانيات المستهلكة أو في مجابهة الأصوليات القاتلة والأدلوجات المستحيلة.

وهذه مهمة تتطلب تجديد أشكال المصداقية ومصادر المشروعية، بتغيير العدة الفكرية المستخدمة في صناعة الحياة وتخيل المستقبل، رؤية ووجهة ومعاملة. فلا جدوى من التعامل مع الأزمات والصدمات بالأدوات التي أنتجتها من العقليات والمفاهيم أو من المعايير والأساليب.

وإذا كانت صناعة الواقع والمشاركة في إدارة العالم مهمةً تشترط القدرة على الإبداع والتحول بخلق الوقائع وإنتاج الحقائق، فإن التداوليات هي أحوج ما يحتاج إليه البشر لكي يتحملوا تكاليف الحياة الاجتماعية بالحد الأدنى، المعقول أو المقبول، من السيطرة والعنف والتفاوت، تماماً كما أن المستقبليات أمست حاجة ماسة لاستباق الكوارث وردم الفجوة المدمرة بين قدرات الإنسان المتزايدة على الفعل والتأثير وقدراته المتناقصة على التوقع والتقدير، وذلك بابتكار الصيغ والمعادلات أو التسويات والمصالحات التي تجسّد التوازن المثمر أو التفاعل المبدع بين عناصر الواقع وأصعدته المتعددة، أو بين أزمنة المشاريع الوجودية وأبعادها المختلفة.

ع.ح.

بيروت في 24/ 7/ 2002

مقدمة

خطاب الأزمة

● إنسانيتنا المفلسفة

من يحاول اختيار عنوان يصلح لقراءة المشهد العالمي، مع افتتاح هذا القرن، تقفز إلى ذهنه عناوين تتعدى مفردة الأزمة في التشخيص والتوصيف نحو مفردات أخرى كالصدمة والخيبة أو الفضيحة والكارثة.

وإذا كانت الأزمة تعني استنفاد أطر النظر ووسائل العمل في مواجهة التحديات والمشكلات، فالمهمة الأولى عند من يتعاطى الشأن الفكري والعمل المعرفي، هي القيام بمراجعة جذرية للعدة الفكرية المستخدمة في إدارة الهويات والوقائع أو في صناعة الحياة وإنتاج الحقائق.

والذي يتصدى لمثل هذه المهمة ليس له إلا السباحة ضد التيار، لكي يمارس حريته النقدية في مساءلة البداهات وتعرية المسبقات التي تشتغل بها العقول وتنبني مشاريع الوجود، أو لكي يفكر بصورة مختلفة عما هو سائد ومسيطر في قراءة المجريات وتأمل المصائر. من غير ذلك لا مجال لأن نفهم ونشخص الأزمات أو لأن نعقل وندبر في مواجهة الهزائم والكوارث، سواء في العالم العربي أو على المستوى العالمي.

والسؤال الذي لا مهرب منه: كيف نفهم أن الألفية الثالثة تفتتح بهذا العنف الذي ينفجر على نحو لا سابق له، كما شهدنا أو عانينا خلال كارثة نيويورك وما تلاها من حروب متعددة الأهداف والجبهات؟ كيف يُعقل أن البشرية بعد كل هذا التقدم تجد نفسها أكثر من أي يوم مضى مهددة بأمنها الحياتي والغذائي أو الاجتماعي والبيئي؟ كيف نفسر عجزنا، ككائنات

تتباهى بأنها تمتاز بالعقل والروية، عن معالجة الأزمات المزمنة والمشكلات الطارئة، سواء ما تعلق منها بالعنف والإرهاب أو بالفقر والتفاوت، فضلاً عن التصحر والتلوث؟

في الجواب على ذلك لا يجدي الاستسلام للتفسيرات التي تحجب ولا تفسر بثوابتها القديمة وعناوينها الحديثة. لم يعد مقنعاً فهم الأزمة بوصفها خروجاً على منطق العقلانية وقواعد الديموقراطية ومقتضيات الحداثة، ولا بوصفها انتهاكاً لقيم الحرية والعدالة وحقوق الإنسان. فنحن كثيراً ما ندعي محاربة الإرهاب فيما نعمل على صنعه أو نسعى إلى توظيفه واستثماره. وتلك هي الأكذوبة. ومن باب أولى أن لا نفهم الأزمة بوصفها تخلياً عن القيم الروحانية الأصيلة، على ما تدّعي الأصوليات الدينية التي لا تحسن سوى ممارسة الإقصاء والاستئصال. وتلك هي الفضيحة.

لنعترف بأن العقل السائد، بأشكاله اللاهوتية المقنّعة أو بأنماطه الناسوتية السافرة، قد أمسى لا يعقل، بقدر ما تتناقص طاقته على التعقل والتوقع أو على التقدير والتدبير، إزاء واقع بشري لا ينفك يتغير ويتحول على نحو متسارع لكي ينتج تفاقم المشكلات وتراكم الإخفاقات.

هذا هو واقع العقلانيات بمختلف نماذجها وبرامجها: لقد أخذت تفقد مصداقيتها في مقاومة العوامل التي تولّد الفوضى والفساد أو تنتج الرعب والدمار، بقدر ما تبدو عاجزة عن مكافحة الجهل والفقر والمرض أو الحد من آليات الاستبداد وأعمال العنف ومخاطر التلوث، كما تشهد التقارير التي تصدر عن الهيئات والمنظمات المهتمة بأحوال البشرية وأوضاع العالم. بل الذي يفاجئ ويصدم اليوم هو أن تعالج المشكلة بخلق مشكلات أكثر تعقيداً أو أكثر خطورة.

وإذا كان هذا مآل صيغ العقلنة، فهذه أيضاً حال الوجه الآخر للعملة، أي الدعوات إلى الأنسنة، على ما نجد في البيانات والخطابات التي يدعو أصحابها إلى أنسنة الاقتصاد والسوق والتقنية. ولا غرابة. فالإنسانية التي

ندعو إلى احترام قيمها كانت دوماً موضع الخرق والانتهاك أو مآلاً للفشل والإخفاق. هذه هي القاعدة وليس الاستثناء، على ما تشهد الماركسية في الزمن الحديث، إذ هي ولدت لكي تفشل في معالجة ما تكشف عنه المجتمع الصناعي من القهر والاستغلال أو الاحتكار والاستلاب. وأما الدعوة إلى أنسنة العولمة والغرب كما تطلق من جانب الدعاة والمثقفين في العالم العربي، فإنها ترتد على أصحابها بقدر ما تشهد على السذاجة والخديعة. إذ كيف ندعو إلى أنسنة العالم، فيما نحن لم ننجح في أنسنة حياتنا وروابطنا أو قيمنا ومعاييرنا أو سياساتنا واقتصاداتنا، إلا إذا كنا ننتظر من الغير أن يقوم عنا في هذه المهمة، وذلك هذه الجهل والقصور.

وهكذا لم تعد المسألة مسألة صراع بين الإنسانية والعولمة ولا مسألة صدام بين الحضارات أو بين الإسلام والغرب. وإنما هي صدمة الإنسان لنفسه ومشكلته مع ذاته.

والصدمة إذا شئنا التفكير بصورة معاكسة، لما اعتدنا التفكير فيه وبه أوله، تعني أن ما يتهددنا هو ثمرة سيئة أو مدمرة لإنسانيتنا التي تولد العنف بقدر ما تُبنى على التمايز والاصطفاء، وتؤول إلى انتهاك الحقوق بقدر ما تمارسَ انتقاصاً من كرامة الآخر والمختلف. هذه إنسانيتنا، تشهد بنفسها على نفسها من حيث بنيتها التفاضلية وعلاقاتها الاستبدادية أو ميولها العدوانية: لا يشعر الواحد بقيمته إلا إذا تميز عن أقرانه أو تفوق عليهم أو كان مكرَّماً من دونهم، أي إلا إذا كان أحسن وأفضل وأرفع شأناً أو مقاماً. أليس هذا ما تطمح إليه النخب الثقافية الساعية دوماً إلى توكيد إرادة التمايز عن الغير، بحصد الجوائز وجمع الألقاب ونيل التقدير والتكريم، عاملة بذلك بوعي أو بغير وعي على خيانة من تدعي تنويرهم والدفاع عن كراماتهم ومصالحهم من الناس والعامة والجماهير؟!

تلك هي محنة الإنسانية وإشكالية القيم: لا نريد للغير أن يكون مثلنا، ولذا نعمل على تهميشه وإقصائه أو على الحط من مرتبته وقيمته.

من هنا فات أوان المقولات والشعارات الإنسانوية التي وجهت مشاريع الكثيرين من المحدثين في مواجهة الأزمات الحضارية والثقافية: ليست الفلسفة أن يفكر الناس بالعمل على «تحقيق إنسانيتهم»، ولا الهوية أن يسعى المرء لكي «يصير هو ذاته»، ولا التربية أن نعمل بحسب الشعار القائل: «الغاية الأخيرة عند الإنسان هي نفسه»(*). وبالطبع ليس الشعار أن نفكر ونعمل بحسب الاعتقاد الديني القائل بأن الإنسان، أو بعضه، هو أشرف الخلائق وغاية الخلق. مثل هذه الهويات والتماهيات والتهويمات تصنع المحن الذاتية وتؤول إلى الإقصاء المتبادل بقدر ما تدمر علاقتنا بالحيوان والطبيعة. وإذا كان ثمة مآزق تفاجئنا، سواء من حيث علاقة الواحد بنفسه أو بسواه أو بالبيئة، فلا مجال لمعالجة الأزمة بالأدوات التي تخلقها، لأن مصدرها مركزيتنا البشرية ونرجسيتنا الثقافية أو أفكارنا الأحادية وثنائياتنا الضدية.

لنفكر إذن بطريقة جديدة ومختلفة تزحزح إنسانيتنا عن مركزيتها وتخرجها من نهائياتها. فالانهيارات والصدمات والتحولات تحمل على تجديد شبكات الفهم والتأويل أو على تغيير معايير التقييم والتصنيف، فضلاً عن أدوات الفعل والتأثير، من أجل تغذية عناوين الوجود وتجديد مرجعيات المعنى ومصادر المشروعية، بحيث نكون قادرين على إعادة التفكير بغاياتنا ومشاريعنا، لكي نتغير ونغير، بالفكر الحي والمتجدد، على سبيل الخلق والتوليد أو التركيب والتجاوز أو الصرف والتداول، وبصورة تتيح لنا أن نجترح إمكانات للحياة نفهم بها ما يستعصي على الفهم أو نفعل ما نعجز عن فعله حتى الآن.

وهكذا لم تعد القضية أن ندافع عن قيمنا الإنسانية المستهلكة. فبفضل نموذجنا الإنساني الذي يشتغل بمنطق التفاضل والتسابق والاستبعاد، نمارس كل هذا الجشع والتكالب وكل هذه الشراسة والفظاعة، أي ما يعمل على

(*) أشير هنا تباعاً إلى أقوال هوسرل ونيتشه وكنط.

تلغيم صيغ التعايش والتواصل بين الناس، فرادى وجماعات.

القضية الآن هي العمل على تفكيك مقومات إنسانيتنا بفضح ثوابتها ومثالاتها وتعرية أطيافها المركزية وتهويماتها الاصطفائية التي تعود بالمجتمعات البشرية إلى نقطة الصفر على الصعيد الخلقي.

هذا هو الممكن معرفياً الآن: إعادة النظر بالمفاهيم والمعايير أو الصور والنماذج التي تقود إنسانيتنا إلى الأفلاس، من أجل التمرس بسياسة فكرية جديدة مصطلحاً ومفهوماً، منطقاً ومنهجاً، إدارة ومعاملة، مهمة وغاية، وعلى نحو يسهم في فتح أفق جديد أمام العمل الحضاري والتنمية البشرية أوثر تسميته «المجتمع التداولي».

• نحو عقل تداولي

إن مصطلح التداول، كما أفهمه وأمارسه، يتغذى من اتساع معناه بالعربية بقدر ما يتشكل ويغتني من الطفرات المعرفية والابتكارات التقنية فضلاً عن التحولات الحضارية والاجتماعية.

من هنا تتعدد دلالاته وتتضاعف إمكاناته، سواء بمعناه السياسي، حيث المناوبة والمداورة في التعامل مع السلطة وإدارة الشأن العام؛ أو بمعناه الخلقي، حيث التمرس بلغة الحوار والوساطة أو المفاوضة يؤدي إلى الاعتراف بالآخر والقبول به بوصفه مختلفاً عنا ومساوياً لنا في آن؛ أو بمعناه الثقافي، حيث تبادل الخبرات والمعارف أو العملات والمنتوجات بين الجماعات البشرية يسهم في انفتاح الهويات وثرائها وتحولها على سبيل التطعيم والتهجين.

هذا فضلاً عن معناه اللغوي، حيث الانخراط في المحادثة بين المتكلمين يشكل بيئة التواصل المجتمعي بقدر ما يخلق مساحة الممكن مما هو مفهوم ومعقول أو متخيل ومتوهم؛ أو العقلاني، حيث تتوسط بين الناس الحجج والأدلة لكي تخفف من وسائل الإكراه والعنف؛ ولا يُنسى

المعنى التقني والمادي، حيث تتوسط بين الإنسان وفكره الأجسادُ واللغات أو الأدوات والتقنيات التي تتيح للأفكار أن تنتقل وتنتشر لكي تحيا حياتها في العقول والأدمغة على سبيل التعديل والتطوير أو النسخ والتبديل.

من هنا لا ثبات في الأفكار والقيم والهويات من منظور تداولي. لأن كل ما يخضع للتداول بين الناس، يجري تحويله، على نحو ما، إيجاباً أو سلباً، توسيعاً وتطويراً أو تراجعاً وانهياراً، ابتكاراً وثراء أو مسخاً وإفقاراً. وهكذا فما دمنا نتواصل ونتباحث أو نتبادل ونتفاعل، ثمّة إمكان لأن نغيّر ونتغير. تلك لغة التداول وذلك منطق التحول.

والمجتمع التداولي ليس دعوة. إنه من جهة أولى فرصة، لإعادة التفكير في عدّة النظر ووسائل العمل، خاصة بعد أن أمسى مصطلح «المجتمع المدني» إطاراً لا يفسر أو شعاراً لا يحرك. وهو يشكل من جهة ثانية مساحة أخذت تتسع اليوم مع انفجار وسائط الاتصال والانخراط في عالم المعلومات، حيث تنفتح أمام البشر إمكانات لا سابق لها للنقل والانتقال أو للتواصل والتبادل أو للاختلاط والتفاعل، مما يجعل المصائر متشابكة كما تشهد المشكلات الأمنية والاقتصادية والبيئية.

بالطبع هناك خيار آخر يمثله الذين يفكرون ويعملون بعقلية الصدام أو بمنطق الاستقواء لكي يقسموا البشر إلى أصدقاء وأعداء، أو إلى مؤمنين وكفرة، أو إلى مملكة الخير ومحور الشر. مثل هذه القسمة الحاسمة والفاصلة، تزيد الواقع تأزماً بقدر ما تموه المشكلات، وتسير ضد منطق العصر بقدر ما تولد الخراب والهلاك، إذ لا مجال بعد الآن للفصل بين الداخل والخارج أو بين المحلي والكوني أو بين الأنا والآخر، في زمن تتسع فيه الهجرات وتتداخل المصالح، إلا على سبيل القهر والاستبداد أو الإرهاب والاستئصال.

من هنا الأهمية التي ترتديها الأطروحة التداولية، بمقارباتها النظرية وإجراءاتها العملية: إنها محاولة لاجتراح مخارج من المآزق، بقدر ما هي

اهتمام بتجديد أنماط الرؤية وقواعد المعاملة؛ وهي سعي لفتح آفاق وخطوط للتعايش والتشارك، بقدر ما هي نقد وفحص لفضح خرافة المماهاة ودعوى التضاد أو لتفكيك عُقد الاصطفاء وعقائد التمايز والاقصاء، أي ما يُحيل الهويات إلى محميات عنصرية، والمجتمعات إلى سجون سياسية، والدول إلى بيروقراطيات نخبوية.

وهكذا ثمة توجّه جديد، في مجابهة التحديات والأزمات، تقدّمه المحاولة التداولية من حيث إمكاناتها الفلسفية، إذ هي تسهم في تغيير النظرة إلى المجتمع وإلى الممارسة الاجتماعية، بقدر ما تغيّر طريقة التعامل مع الأفكار والأفعال.

نحن إزاء مشروع، فكراً وعملاً، يُسلّط الضوء على الإمكانات التي تنبثق وتتشكل مع العقل التواصلي والعمل المعرفي، والتي تحتاج إلى الاشتغال عليها، سبراً واستغلالاً، من أجل التحول من مجتمع النخبة والخاصة أو الرعايا والعامة إلى مجتمع المهن والاختصاصات والقطاعات المنتجة والفاعلة، وذلك حيث الأفراد أو المجموعات، يفكرون ويعملون كفاعلين يتحملون المسؤولية عن تشخيص المشكلات ومعالجتها بقدر ما يسهمون في أعمال التنمية والبناء. فالكل مسؤولون، في المنظور التداولي، بقدر ما هم مختصون وفاعلون مشاركون في أنشطة الحياة ودوائرها.

والأفعال تتغيّر بقدر ما تتغيّر سياسة الأفكار. لأن الفكرة بحسب المنظور التداولي، ليست مقولة مطلقة نسعى للتطابق معها أو قيمة مقدسة نندب انتهاكها وانهيارها، بقدر ما هي رهان لأن نتغيّر بها ونغيرها، لكي نعيد بناء الواقع، خلقاً وتوليداً، عبر تجديد الأدوات والوسائل أو تنمية القدرات والموارد.

هذا شأن الفكرة الحية والخصبة: إنها ليست نظرية تصح بذاتها بمعزل عن سياقاتها الاجتماعية وتدابيرها العملية وتشكيلاتها الخطابية، فضلاً عن مرتكزاتها الميديائية المتعلقة بوسائط نقلها ونشرها. وإنما هي

قدرتها على أن تخلق، بلغتها ومجازاتها أو بمنطقها وعقلانيتها، ومجالها التداولي وفضاءها الاجتماعي، لكي تفعل فعلها وتحيا حياتها بقدر ما تتجسّد في مؤسسات وآليات وممارسات تؤثر في الحياة اليومية للناس.

وذلك هو رهان المجتمع التداولي بمداه الكوكبي: أن يتصرف الأفراد، أياً كانت هوياتهم وخصوصياتهم، بوصفهم عاملين منتجين في صناعة حياتهم وقود مصائرهم بقدر ما هم شركاء مساهمون في صناعة الحضارة العالمية، سواء في حقول اختصاصهم ودوائر عملهم، أو من حيث أدوارهم العامة كفاعلين اجتماعيين وسياسيين، أو كمثقفين ناشطين يهتمون بالدفاع عن القيم الكونية والجامعة. بذلك يمارس الواحد، فرداً أو مجموعاً، استقلاليته بسعيه لممارسة فاعليته وبناء قدرته بالخلق والابتكار والإنجاز، بقدر ما يفكر ويعمل بلغة المفاوضة وعقلية الوساطة أو بمنطق الشراكة وحسّ المسؤولية أو بسياسة التبادل والتعارف.

خلاصة القول: مع الطرح التداولي تُمارَس الفاعليةُ من غير وجه: فالمرء هو فاعل لغوي بقدر ما يفهم ويُؤَوِّل؛ وفاعل اجتماعي بانخراطه في أنشطة التبادل والتواصل؛ وفاعل سياسي بطريقة تعامله مع الشأن العام ومدى حضوره وَسْط المشهد؛ وفاعل ثقافي بقدر ما يسهم في إنتاج المعنى أو في نَسْخه وإعادة إنتاجه. ولا فاعلية من غير اجتراح القدرة على الخلق والتوليد والتحول.

بهذا المعنى يتكوّن المجتمع التداولي بالتدرّب على عقل جديد يتجاوز الفكر الآحادي والعقل الماورائي بقدر ما يستثمر العقل التواصلي والمنهج التأويلي فضلاً عن المنطق التحويلي. إنه «العقل التداولي» الذي يعمل ويتشكّل من خلال تعدد المناهج والأنساق أو تقاطع الخطوط والمسارات أو تفاعل النماذج والأنماط. ولهذا فهو يتيح لأصحابه التفاعل والتغير بصورة غنية ومثمرة بقدر ما يهتم بابتكار الوسائط والأدوات أو بخلق الأوساط والشبكات فضلاً عن التوسطات والمساومات.

I

الإنسان أمام مأزقه

قراءة في المشهد العالمي
العنف وجذوره

I ـ المأزق الموجودي

العنف هو الصورة الطاغية وسط المشهد العالمي بعد الحريق الأميركي وما تلاه من تداعيات. إنه الحدث الذي ما زلنا نعيش تحت وطأته ونتلقّى مفاعيله، خاصة في العالم العربي، حيث يَحْمل أو حُمّل العرب مسؤولية ما جرى، لأن حفنة منهم لم تحسن سوى هذا الصنيع الإرهابي، بعد قرن ونصف من الدعوة إلى النهوض والتقدم والتحديث.

بالطبع ليس العرب، ولا المسلمون اختصاصيين في إنتاج العنف. ولكن من الخداع أن نقول بأن العنف هو ضد قيمنا وتقاليدنا. نحن لسنا أحسن من الغير ولا أقل منهم. إننا مثل بقية الناس. فقيمنا وعقائدنا وثقافتنا تدعو إلى التعارف والتسامح كما تصنع العنف والإرهاب الذي يتغذى منه.

والعنف هو الداء الأعظم الذي عجزت البشرية عن معالجته والحد من انتشاره، بالرغم من خطابات التسامح الديني وعصور التنوير الفلسفي ونظريات التقدم الحضاري.

والشاهد هو القرن العشرون الذي عدّ قرن التقدّم ومقياس التحضر. صحيح أن البشرية قد حققت في هذا القرن من الإنجازات العلمية والاختراعات التقنية أضعافاً مضاعفة لما حققته طوال تاريخها. ولكن

للديكور التقدمي وجهه الآخر ذلك أن القرن العشرين يستجمع كل ما سبقه من قرون من حيث سيئاته وشروره أو من حيث مآسيه وأهواله. إنه باعتراف الكثيرين القرن الأكثر عنفاً ودموية. وها هو القرن الواحد والعشرون يفتتح بما هو أسوأ كما تشهد الهجمات على الولايات المتحدة و«الحرب ضد الإرهاب» على ما جرت تسميتها.

هذا هو المآل البشري بعد ثلاثة قرون من الآمال والوعود بالتقدم والتحرر، بالرخاء والسلام. ولا مبالغة. فالأمثلة شواهد.

1 ـ والمثل الأول تقدمه لنا النازية والستالينية أو الصهيونية ومنظمات التكفير الإسلامية، وهي حركات شكلت مشاريع للقتل المنهجي والمنظم بعقل بارد ومنطق أصولي عنصري، ديني أو قومي أو طبقي أو جامع للأصوليات الثلاث. والمقارنة على هذا الصعيد بيننا وبين أسلافنا البدائيين والبدويين أو بيننا وبين أبناء عمومتنا من الحيوانات ليست لمصلحتنا. فنحن أكثر وحشية وشراسة، بقدر ما نستخدم الفاتك من الأسلحة والأدوات والمعلومات. أما البدائي أو البدوي فإنه مقتصد في ممارسة العنف. إذ هو يقتل من أجل الحصول على الخيرات أو الموارد. ولكنه لا يلجأ إلى القتل الرمزي، أي لا يقتل نظيراً له لاختلاف في الرأي والمعتقد. كذلك الحيوان فهو مقتصد في عنفه، لأنه يقتل بلا ذاكرة. أما نحن فنزين القتل أو نمجده. والحيوان يقتل غالباً من أجل أن يأكل أو لكي يدافع عن موطنه. أما نحن فإن ذاكرتنا المشحونة بالهواجس والمشاعر لا ترويها بحار من الدماء. ولذا نقتل وندمر فقط من أجل القتل والدمار على ما هو تعريف الإرهاب.

2 ـ ولو توقفنا عند المنطقة العربية، نجد أنها تحولت إلى بؤرة لممارسة العنف ولخوض الحروب المتلاحقة، منذ قيام دولة إسرائيل بدعم من الدول الغربية في فلسطين وعلى حساب شعبها. وفي أي حال إن الأمن يسجل تراجعه، عامة، في المجتمعات العربية والإسلامية، كما

تشهد على ذلك الحروب الأهلية والنزاعات الوحشية، من هنا تبدو هذه المجتمعات ملغمة من الداخل كما هي مستهدفة من الخارج. والوقائع صارخة من الجحيم الأفغاني إلى المسلخ الجزائري.

3 ـ لو تأمل أحدنا، على صعيد آخر وعلى سبيل المقارنة، أحوال الأمن بين الأمس واليوم في أي مدينة عربية أو عالمية، لوجد أن الأمس هو أفضل وأن اليوم هو الأسوأ كما تشهد على ذلك الإجراءات التي تتخذ لحفظ أمن الرؤساء والزعماء. قبل عقود كان بإمكان رئيس الدولة أو الوزارة في مدينة كبيروت أن يتجول من دون حراسة. أما اليوم فإنه يحتاج إلى كتيبة لحفظ أمنه. وفي الماضي كانت مؤتمرات القمة العربية تعقد بالحد الأدنى من الإجراءات والاحتياطات. أما اليوم فإن المؤتمر الذي يعقد في إحدى العواصم يشل الحياة فيها لأنه يحتاج إلى نشر لواء عسكري بكامله من فرط الخشية والحذر والتوجس. ولعل هذا ما يحصل في مختلف المدن والعواصم التي تشهد مؤتمرات إقليمية أو عالمية(*). مما يعني أن العقول باتت مفخخة وأن المجتمعات المعاصرة هي بؤر لتخزين العنف أو لتصدير الإرهاب.

4 ـ الخطابات هي المثل الأبلغ في هذا الخصوص، كما تدل على ذلك عناوين المؤلفات والدراسات والمناظرات التي يحاول أصحابها قراءة المشهد العالمي. فما يقفز إلى الذهن من هذه العناوين لدى الكتاب غربيين وعرباً وسواهم هو المفردات الآتية: الآفاق المسدودة، الأفخاخ والمآزق، الجهل والعجز، الشقاء والفساد، الشر المحض، الفزع والرعب، التيه والدوامة، الصدمة والخيبة، البربرية والعدمية، الكارثة والهزيمة، فضلاً عن مقولات باتت شهيرة، كنهاية التاريخ والإنسان الأخير.

(*) من أمثلة ذلك القمة العربية التي انعقدت في بيروت في شهر آذار 2002، وقمة مجموعة الثماني التي انعقدت في جنوى في شهر تموز 2001.

ولا مراء أن مثل هذه التعابير تشهد على المأزق الوجودي الذي نحن فيه، وتصدر عن وعي حاد بالأزمة، وربما هي تشي أو تستبق الكارثة التي هزّت العالم وصدمت العقول في الحادي عشر من أيلول.

II ـ المشهد الارهابي

فما الذي جرى؟

لا مراء بأننا إزاء حدث جسيم وخطير وفريد من نوعه، هو من التعقيد والالتباس ما يجعله موضعاً للاختلاف والجدال، كما هو شأن كل حدث كبير أو نبأ عظيم.

إنه حدث يستجمع كل سمات الحدث الإرهابي. فهو عنف أعمى لأنه لا يميز بين مذنب وبريء كما هي طبيعة كل عمل إرهابي. وهو فاحش من حيث حجم الخسائر التي أحدثها في دقائق معدودة. وهو فظيع من حيث انتهاكه لحق الحياة وحرية الإنسان، ومع ذلك فهو ليس أكثر فظاعة ومأساوية من أعمال العنف التي تمارس أثناء الخطف والتعذيب. وهو جهنمي أو إلهي بقدر ما استخدم الطائرة كمحرقة للأجساد، إذ الحرق هو من سمات العذاب الإلهي. وهو عنف أقصى لأنه استخدم السلاح الأقصى، أي الموت، في مواجهة القوة القصوى. وهو فائق لأنه استخدم أدوات الاتصال المركبة وشبكات الإعلام الفائقة. وأخيراً فهو عنف رمزي بقدر ما هو مادي، إذ توخّى ضرب رموز القوة والازدهار الاقتصادي والسياسي في الولايات المتحدة لزعزعة ثقتها بنفسها. ومع ذلك فهو عدمي لأن الفاعلين لم يطرحوا مطالب معينة، وإنما مارسوا القتل والتخريب لذاتهما.

باختصار: نحن إزاء إرهاب مركب ومضاعف، كما وصفه جان بودريار، أفاد فاعلوه من تقنيات الاتصال وصناعة المشهد، لمناهضة العولمة، على نحو جعل الولايات المتحدة نفسها تتراجع عن العولمة. إلا

إذا أخذنا برأي الخبثاء من الرافضين والمشككين، السابحين ضد التيار، أي الذين يقولون بأن ما فعله بان لادن هو ما تريده بالضبط الولايات المتحدة أو أحد أجنحة السلطة فيها.

وأيا ما كان الأمر، سواء أرادت أميركا الحدث أو سكتت عليه أو تعاملت مع فاعليه أو استدرجتهم وتواطأت معهم، فإن الحدث يكتسب أهميته من كونه جرى على أرض الولايات المتحدة، بعد انفرادها بقيادة العالم على أثر انهيار الاتحاد السوفياتي، وبعد أن أطلق المنظّرون مقولاتهم حول انتصار الليبرالية والرأسمالية. من هنا قوته الرمزية. لقد أحدث جرحاً في الوعي الأميركي بقدر ما زعزع هيبة الولايات المتحدة وكسر نرجسيتها.

وفي جميع الأحوال، وأياً كان الفاعل أو المستفيد أو المتضرر، فالحدث الكبير قد خلق وقائعه على الأرض على نحو أسهم في تغيير قواعد اللعبة الدولية وفي إعادة رسم خارطة المشهد الاستراتيجي. على صعيد الفكر هو يحرك العقول ويغدو الشغل الشاغل عند المنظّرين والمحللين كما عند المثقفين والسياسيين والمهتمين من الناس أجمعين: ندوات ومؤتمرات تتوالى في غير عاصمة ومحفل حول صدام أو حوار الحضارات، فيض من التحليلات والقراءات حول مفهوم الإرهاب وجذوره أو حول مجابهته ومقاومته.

III ــ هشاشة التفاسير

كيف نفهم كل هذا العنف الذي يفاجئنا ويحشرنا في الزاوية الخانقة بقدر ما يفضح عجزنا وهشاشتنا؟

هل نحن إزاء حدث محض كما وصفه جان بودريار؟ الأحرى أن نتجاوز مقولة « العقل المحض » أو « الفعل المحض » التي هي من أوهام العقل ومبالغاته إزاء الأحداث. فالحدث يكون محضاً عندما يبقى بمنأى عن الفهم، أي بقدر ما تُحجب كثافته وتختلط أبعاده أو تلتبس معانيه ولا

تُستقرأ احتمالاته. أما عندما يخضع للدرس والتحليل، تأويلاً لمعانيه أو تفكيكاً لبنيته، فإنه يصبح تجربة بشرية تحمل أثقال الماضي وتراكماته أو تُنبئ بعقاب التاريخ وانتقامه، بقدر ما تشرِّع الحاضر على مستقبل مجهول، مترع بالآمال أو مشحون بالقلق والمخاوف.

هل نفسر هذا العنف المضاعف باعتباره مظهراً لصدام الحضارات أو احتجاجاً على التفاوت بين الشمال الغني والجنوب الفقير أو ردة فعل ضد الهيمنة المتعاظمة أو تعبيراً عن أزمة التحديث في المجتمعات الإسلامية أو ردة فعل العقول ضد اجتياح التقنيات والأدوات لعالم الإنسان.

قد يكون لكل واحد من هذه العوامل مصداقيته. فالفقر والاستبداد والبؤس والاستلاب كلها ظروف يمكن أن تقود إلى التفكير بالعنف أو إلى ممارسته كما يفعل الذي يشعر بأنه مهدد في أمنه الغذائي أو الثقافي أو الوطني أو السياسي. إنه يخرج على الناس لكي يجهر بعقيدته أو يشهر سيفه أو يضحي بنفسه. هذا ما يفعله الإرهابي الذي يحمّل الناس كلهم، من غير تمييز بين مذنب وبريء، مسؤولية بؤسه وشقائه أو فشله وإخفاقه، متخذاً منهم أدوات أو دروعاً لتحقيق مشاريعه أو للدفاع عن قضاياه.

ومع ذلك لكل واحد من العوامل المذكورة إشكاليته. فالفقر لا يكفي لتفسير ما حدث في نيويورك، ذلك أن الذين صنعوا الحدث أو تبنّوه ليسوا فقراء بل هم من أسر غنية ولكنهم أصحاب مشاريع ثقافية من أجل إرجاع المسلمين عن جاهليتهم أو من أجل انقاذ البشرية جمعاء على ما يدعون.

كذلك لا يكفي أن نفسر العنف بوصفه مقاومة الطغيان كما فسر الأمر جان بودريار، بقوله: من منا لا يتمنى تدمير القوة عندما تبلغ هيمنتها القصوى؟! فليس هذا ما فكر فيه ابن لادن إذا ثبت أنه الفاعل، وإنما بودريار هو الذي قرأ الحدث بعقلية إرهابية. ذلك أن هاجس ابن لادن كان تطبيق حاكمية اللّه، والأحرى القول تطبيق ما فعله المسلمون الأوائل في زمنهم بحرفيته وحذافيره وبحد السيف هنا والآن. وهكذا فإن الرجل حلم

وصحبه بمشروع استبدادي عنصري أو فاشي على ما تترجم المشاريع الأصولية على المسلمين أنفسهم. لم يكن إذاً يريد تحريرنا من الطغيان، بل نقلنا من طغيان إلى طغيان آخر. ولا عجب، فالضدان يتواطآن على الدوام. فالضعيف يمارس العنف لكي يتحرر من عجزه، تماماً كما أن القوي يمارس الإرهاب والابتزاز للاحتفاظ بقوته أو لكي يزداد قوة وتلك هي المعضلة.

من جهة ثالثة لا يكفي التفسير التقني على ما يتوهم المذعورون من العولمة وشبكاتها وأدواتها. فالتقنية قد تعمل على تزايد العنف، ولكنها لا تخلقه. إذ البشرية ما كفت يوماً عن ممارسة العنف، على اختلاف عصورها التقنية وأنظمتها السياسية وعلى اختلاف أصولها العرقية ومنظوماتها الاعتقادية.

ولذا ليس العنف مجرد تعبير عن صراع الثقافات. كما توحي مقولة هنتنغتون لأن هذا الصراع ليس جديداً. والأهم أنه يقع داخل كل مجموعة ثقافية أو جماعة دينية. وحروب الانشقاق في الداخل ليست أقل فظاعة أو شراسة من الحروب ضد الخارج أو من حروب الضم والاستتباع. فالأولى أن نعتبر العنف تعبيراً عن شراسة الإنسان وعدوانيته؛ أو عن بنية المجتمع وثقافته، ما دام لا مجتمع يخلو من ممارسة العنف.

وأخيراً من الخداع أن نفسر ما جرى بوصفه تعبيراً عن أزمة المجتمعات الإسلامية في مواجهة متطلبات التحديث والديموقراطية كما يفسر الأمر فوكوياما. ذلك أن المجتمعات الحديثة قد مارست عنفاً مضاعفاً ومنظماً. يشهد على ذلك ما جرى في القرن العشرين من المجازر المبرمجة والمعقلنة، على ما هي الحال عند ترقيم الضحايا تمهيداً لتعذيبها أو تصفيتها.

يبقى التفسير الخلقي القائل بأن أعمال العنف والإرهاب إنما تعبر عن انهيار القيم العليا بقدر ما تنتهك إنسانية الإنسان التي يتباكى عليها فلاسفة

الأخلاق ورجالات الدين. ولكن مثل هذا التفسير لا يفسر شيئاً، بل يزيد المشكلة المزمنة تفاقماً والواقع المعقد حجباً.

ذلك أن السؤال الكبير الذي يحتاج إلى الإجابة هو:

كيف نفهم أن القوي والضعيف كلاهما يمارس العنف؟ ولماذا يتماهى الظالم مع المظلوم والضحية مع الجلاد كما تفاجئنا التجارب؟

أو كيف نفهم أن ما نحشده لمجابهة العنف والإرهاب من شرائع وعقائد أو من قيم وفلسفات يبدو أقرب إلى الدفاعات الهشة والمعالجات الفاشلة التي تُخترق بأعمال الإرهاب بقدر ما تعمل على توليدها؟! وبسؤال مختصر: كيف نفهم هذا التواطؤ بين الخير والشر كما يشهد تاريخ العلاقة بينهما؟

IV ـ العنف الثقافي

لنعترف بالواقع إذا شئنا معالجته وتدبره: فالبشرية لا تحسن سوى انتهاك ما تدعو إليه، بدليل أن أشكال العنف وآلياته تزداد انتشاراً وتطوراً مع التطور الحضاري. مما يعني أن وحش العنف يسكننا جميعاً، وأننا نمتلك مخيلة إرهابية بأشباحها وكوابيسها، لا بالمعنى السياسي وحسب، بل أيضاً وخاصة بالمعنى الوجودي الذي يجسد شراسة الإنسان وعداوة البشر بعضهم لبعض.

الأجدى أن نفكر بطريقة أخرى، ما دام تفكيرنا السائد بمسبقاته ونظامه أو بنماذجه ومؤسساته يقودنا دوماً إلى ما لا نعيه ولا نريده، أي إلى ما نحاربه. فإذا كان العنف يفاجئنا دوماً من حيث لا نحتسب ولا نعقل بشكله الفاحش أو الفائق، فلنفتش عن جذوره حيث لا نفعل حتى الآن. فلعل ما نستبعده من مجال الضوء والدرس هو علة ما نشكو منه، أو بصيغة معكوسة: لعل مصدر العنف هو ما نعلي من شأنه أو ما نتمسك به وندافع عنه من المبادئ والقيم أو المطلقات والمتعاليات أو المرجعيات

والمقدسات القديمة والحديثة، الدينية والفلسفية، الخلقية والطوباوية...

بهذا المعنى يكمن العنف في بنية الثقافة نفسها، لا بمعناها الإناسي الضيق من حيث هي تعبير عن خصوصية معينة، قومية أو دينية، بل بمعناها الإنساني الشامل بوصفها العناوين الجامعة لبني البشر، كما تتجلى في الرموز التي نقدسها أو البطولات التي نمجدها أو الحقائق النهائية التي نؤمن بها أو الأصول الثابتة التي ندعي التطابق معها أو النماذج القصوى التي نريد تطبيقها أو العقليات المغلقة التي نصدر عنها أو الثنائيات الخانقة التي نفكر على أساسها أو المزاعم النخبوية التي نمتاز بها. فلا شيء يلغم المشاريع البشرية والمساعي الوجودية أكثر من النظر والعمل تحت شعارات القدسي والمتعالي أو المطلق والنهائي أو الثابت والجوهري أو الأحادي والحتمي أو البطولي والنموذجي أو الفوقي والنخبوي...

مثل هذه الأطر واليافطات هي أساس المشكلة المتجذرة في الثقافة البشرية بنماذجها وقيمها أو بمعاييرها وقواعدها، وذلك حيث العنف المادي هو ترجمة لعنف رمزي أكثر من يمارسه المثقفون أنفسهم بعقولهم المفخخة وخطاباتهم الملغمة بالتصنيفات الحصرية والمفاضلات الاصطفائية والممارسات النرجسية والاعتقادات الدغمائية، أي كل ما يحول الثقافة إلى خزان لتوليد العنف.

بهذا المعنى ليست مشكلة المجتمعات العربية غياب النخب المثقفة عن ممارسة أدوارها الرسولية والتنويرية، لأن هذه النخب أسهمت في تفاقم المشكلة وصنع الهزيمة، بقدر ما أسهمت بمعسكراتها الإيديولوجية وسياساتها الفكرية الأحادية، في إنتاج الزعامات والأنظمة السياسية التي وقعت ضحيتها.

إن محاولة فهم العنف على هذا المستوى يحملنا على تجاوز الثنائيات المستهلكة التي تقيم فصلاً حاسماً بين الإسلام والغرب أو بين العرب والحداثة أو بين الاشتراكية والرأسمالية أو بين العولمة والإنسانية، بقدر ما

تحملنا على تجاوز التقسيمات النهائية بين المؤمن والكافر أو بين الحضاري والبربري أو بين التنويري والظلامي أو بين الخير الأقصى والشر المحض، وسواها من التقسيمات التي تدفع الجماعات البشرية إلى التعامل مع بعضها البعض من خلال موجات الكره والعداء أو استراتيجات الرفض والإلغاء. . .

إن فهم المشكلة بموجب التقسيمات السائدة التي تتحكم في عقول النخب الثقافية من الدعاة وحماة الهويات والخصوصيات، مآله الهروب من المعضلة الكبرى حيث أعمال العنف تصنعها بالذات، بوعي أو بغير وعي، إنسانية الإنسان بعدوانيته وتكالبه، بأوهامه وهواجسه، بجدله ومعاركه، بجهله وظلمه، بتبجحاته وادعاءاته، بسلطاته وألقابه، بمفاضلاته وتصنيفاته، بكل ما يجعله يتباهى بإنسانيته ويتمايز عن نظرائه بالعمل على تهميشهم أو تسخيرهم أو الانتقاص من قدرهم وإنسانيتهم أو تصفيتهم واستئصالهم، رمزياً أو مادياً.

لنقر إذا أردنا معالجة المشكلة بأن إنسانيتنا لا تعطي سوى ما تعطيه، أي تولد البربرية التي تفاجئنا. في ضوء هذا الفهم تصبح المشكلة في وجهها الأبرز مشكلة الإنسان مع نفسه.

من غير ذلك لا نفعل سوى ممارسة الجهل وخداع الذات. وإذا كان الإرهاب يسكن المخيلة ويعشش في العقول والأفكار، فإن ذلك يحملنا على تفكيك هوياتنا الثقافية والبشرية حيث تكمن المشكلة بالدرجة الأولى. ولذا فهي ليست مشكلة الغرب مع حفنة من الإرهابيين الإسلاميين الذين يهددون مصيره ومصير العالم، وإنما هي مشكلة الغربي مع نفسه بالدرجة الأولى. بقدر ما يمارس الغرب أمبرياليته ونرجسيته أو استقواءه وابتزازه بوصفه الأغنى والأقوى أو المرجع والمركز الذي ينتج ويبث ويصدّر. وهكذا فالغرب يعيب علينا فقرنا فيما هو لا يستغني عنا، أو يصفنا بالتخلف فيما هو يريد لنا أن نبقى كذلك، أو يتهمنا بالإرهاب ولكنه لا يحملنا إلا على ممارسته.

وفي المقابل ليس الغرب مشكلتنا الوحيدة ولا الأولى. مشكلتنا ومضاعفة لأننا لا نعرف أين المشكلة بسبب نرجسيتنا وجهلنا ومكابرتنا وعدم اعترافنا بأخطائنا وهزائمنا. فنحن نهاجم الغرب فيما نحن نحتاج إلى منتوجاته وأدواته وأفكاره، ونرمي المسؤولية عليه لتغطيته عجزنا عن إثبات جدارتنا على مسرح العالم. بكلام أوضح مشكلة الغرب أنه يتصرف بوصفه مالك الملك أو يجسد قيم الحضارة والمدنية، كما تفعل أميركا بأحاديتها ومركزيتها. ومشكلتنا أننا نتصرف بوصفنا نحتكر الإيمان ونملك الحقيقة ونحسب أننا خير أمة وأن عقيدتنا هي العقيدة الحق. كما هي حال التنظيمات الإسلامية الإيديولوجية والسياسية.

وهكذا فالإسلام والغرب كلاهما وجهان لعملة واحدة. أي أننا نتواطأ بعضنا مع بعض، بقدر ما يتواطأ كل واحد ضد نفسه. بهذا المعنى إن ابن لادن لم يأت من عالم آخر، وإنما هو ثمرة ثقافتنا ومجتمعاتنا وعقائدنا الاصطفائية المغلقة، بقدر ما هو ثمرة الثقافة الحديثة والإنسانية المعاصرة بأدواتها ومؤسساتها أو بأزماتها وإخفاقاتها. من هنا مارس العنف المضاعف الذي شهدنا نماذجه في نيويورك، والذي يجمع بين العنف الديني والعنف التقني، بين جروح الذاكرة وأزمات الحاضرة. ولذا فهو وجهنا الآخر الذي نتماهى معه أو نحاول إخفاءه وعدم الاعتراف به. كذلك فهو الوجه الآخر للذين يدعون محاربته. ولا غرابة، فالضدان الإرهاب والإرهاب المضاد هما وجهان لعملة واحدة، لأنهما يتواطآن بقدر ما يستخدمان نفس المصطلحات والتعابير القائمة على الحصر والإلغاء، وعلى عسكرة والقضايا أو المجتمعات والهويات.

وإذا كانت المشكلة هي كذلك، أي كون العنف يكمن في بنية الثقافة وبداهات العقل كما يكمن في مبادئ المفاضلة وقواعد المعاملة، فالخروج من المأزق يستدعي تفكيك المشهد العالمي كما تشكل في العقل والمخيال، وكما تعبر عنه نماذج الثقافة، من أجل العمل عليه وإعادة

تركيبه، بالدرس والتحليل، بالتعقل والتدبير، بالخلق والابتكار وبصورة تتيح لنا التحرر من الاعتقادات والنزعات والآليات والممارسات التي تخزن عنفاً كما تتجسد في ديكتاتورية الحقيقة ووهم المطابقة أو في إمبريالية المعنى وإرهاب الأصل أو في قدسية النص وثبات المبادئ أو في نرجسية النخبة وقوقعة الهوية، بحيث نتمرس في استراتيجية جديدة لإدارة الأفكار والهويات والوقائع من مفرداتها: العقلية الوسطية ولغة التسوية، الخصوصية المفتوحة والهوية الهجينة، الفكر التركيبي والمنهج التعددي، العقل التواصلي والمعيار التبادلي، الفاعل الاجتماعي والمنطق التحويلي، المجتمع التداولي والمواطن العالمي، الحق الكوني والعمل الكوكبي.

IV ـ منابع العنف وآلياته

1 ـ الألوهة

العنف يضرب بجذوره في ذاكرة الإنسان القصية، لأنه بدأ مع رفض السؤال وقمع الاعتراض منذ بداية العالم، كما تروي الكتب الدينية. وبحسب الرواية القرآنية فإن إبليس عندما أمره ربه وخالقه السجود لآدم أبى واستكبر أي اعترض ورفض، بحجة أنه خُلق من نار فيما آدم خلق من طين، والنار أفضل من الطين. بذلك واجه هذا الملاك النص بالرأي، واستكبر على الأمر الإلهي بقياس العقل، كما يقول مؤرخ العقائد أبو الفتح الشهرستاني، في مقدمة كتابه «الملل والنحل».

ولأن إبليس شغل عقله وجادل في ما يمنع فيه الجدال، فقد كُفِّر ولُعن وطرد من جنة الفردوس ومن جماعة الملائكة الذين صدعوا للأمر وسجدوا. وتلك بداية العنف الرمزي الذي يقوم على التسليم أو التحريم بقدر ما يبقى الأمر والمعتقد خارج نطاق الجدل والتفكير أو في دائرة التعمية والتعتيم.

غير أن للأمر وجهه الآخر، وهو أن اللّه خلق إبليس ليعارضه، لأن

العالم لا يسير بقطب واحد، وإنما يحتاج إلى المعارضة والشيطنة. وتلك هي المفارقة. غير أن إبليس على شيطنته ودهائه وقدرته على إغواء البشر، فقد أعطي مهلة من بداية العالم إلى يوم القيامة، أي إلى نهاية الزمان والتاريخ، في حين أن نواب اللّه على الأرض والحاكمون بأمره يريدون تطبيق أحكامه هنا والآن من غير مهلة وبصورة ديكتاتورية. بهذا يفوق الحاكم بأمر اللّه اللّه نفسه من حيث سلطانه وتألهه. والحاكم بالأمر يمارس فعل الاستبداد أو العنف بشكله الأقصى، خاصة إذا كانت آراؤه لا تُناقش وأفعاله لا تُعلّل.

2 ـ البطولة

ـ من النماذج المولدة للعنف صور الأبطال التي هي موضع التمجيد والتبجيل على ما اعتادت الجماعات البشرية في تعاملها مع أبطالها من المحاربين، إذ هي تكرمهم وتحتفي بهم وتقيم لهم النصب تخليداً لذكراهم أو إعلاء للقيم التي يجسدونها.

وما يجسده البطل هو القتل. بهذا المعنى إن تكريم الأبطال هو مديح للعنف. وهكذا نحن نستغرب العنف ونستنكر العدوان، في حين أنه متأصل في قيمنا الأخلاقية وجزء من رأسمالنا الثقافي والمعنوي. قد يكون العنف ضرورة حياتية نلجأ إليه، سواء من أجل الغذاء كما نفعل مع الحيوان الذي نقتله لنتغذى بلحمه، أو من أجل الدفاع المشروع عن النفس كما نقتتل في ما بيننا. وأياً ما كانت الحالة ليس القتل بطولة، بل هو ضرورة من أشنع الضرورات. لنعترف بذلك، إذا شئنا محاربة العنف، بحيث لا نربي أبناءنا على القيم التي تمجد القتل أياً كانت الشعارات والمثالات.

3 ـ الأصولية

من مصادر العنف الرمزي الاعتقاد بوجود أصل ثابت ونهائي، مبدأ

أو نص أو حدث أو معيار، يجسد الحقيقة الأولى والأخيرة التي ينبغي البحث عنها ومعرفتها أو التطابق معها وتطبيقها. وهذه هي الأصولية التي تجعل صاحبها يعتقد بأنه يمتلك الحقيقة أو يتطابق مع الأصل، بقدر ما تحمله على نفي الآخرين إذا لم يتطابقوا معه أو لم يكونوا نسخة عنه. وتبلغ الأصولية ذروتها في المنزع النرجسي الاصطفائي الذي يزين لجماعة معيّنة، دينية أو قومية أو ثقافية، بأنها الأحق والأفضل والأرقى والأحسن، من حيث أصلها أو معتقدها أو منبتها.

وهذا المنزع يتجلى تبجيلاً للذات أو تبخيساً في الغير، تعظيماً للأنا أو إلغاء للآخر. ولنا مثال على ذلك في الترجمة التي يقدمها الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن لمقوله ديكارت: أنا أفكر إذاً أنا موجود. لقد اختار عبد الرحمن لترجمة النص صيغة: انظر تجد، عاملاً بذلك على محو الأصل بصورة متعمدة. ليس لأنه لا يحسن الترجمة. بالعكس: لقد تخيل صيغاً متعددة، قد تكون أقوى تعبيراً وأبلغ دلالة من الصيغة الذائعة (أنا أفكر إذاً أنا موجود). ولكنه استبعدها، لأنه شاء أن يختار الصيغة التي تمحو الأصل الأجنبي وتبقي على الأصل العربي، بحيث يتطابق النص المترجم مع المقول والمألوف والمتداول لغة وعقيدة ومعرفة في المجال الثقافي العربي. وهذه ذروة الأصولية النرجسية الاصطفائية القائمة على استئصال الآخر ومحوه.

ولا نظير لهذا العنف الرمزي على ساحة الفكر سوى الاستئصال الجسدي الذي تمارسه على الأرض وعلى الأجساد الجماعات الإرهابية التي تلجأ إلى تصفية من يخالفونها الرأي والمعتقد، أكانوا مسلمين أم غير مسلمين. وهذا شأن منطق المطابقة مع الأصول. إنه مصدر مولّد للعنف بقدر ما يُطبق على العقل، ويسجن الفكر بقدر ما يؤول إلى إلغاء الأصول الأخرى أو إلى إلغاء الفروع داخل الأصل الواحد لصالح فرع من الفروع، أي لصالح وجهة نظر واحدة وحيدة، يُحمل الناس على الأخذ بها وتطبيقها

لكي يكونوا نسخاً بعضهم عن بعض أو نسخاً متكررة للواحد والأحد. وهذا هو المستحيل عينه الذي يصنع العنف، لأنه يقوم على إلغاء ما ينطوي عليه العالم أو ينتجه من الاختلاف والتنوع والتعدد. ولذا فإن الأصوليات، وإن كانت تعادي بعضها البعض من حيث شعاراتها، فإنها متواطئة من حيث منطقها ومفاعيلها، بمعنى أنها تجتمع على تصفية الآخر وتدمير الذات وتخريب العالم.

4 ـ القداسة

القداسة هي من منابع الإرهاب. لأن من يقدس شيئاً أو شخصاً إنما يخشى منه بقدر ما يتعلق به ويتفانى من أجله، كما هي علاقة الناس بآلهتهم وزعمائهم أو بأماكنهم وأشيائهم، وذلك حيث الممارسات التقديسية تولد الحجب والرهبة بقدر ما تولد الطاعة والعبادة، عبادة الأشخاص أو الأحجار، كما يفعل الذين يقبلون الأيادي والعتبات.

ولكن مآل التقديس أن يقع الناس ضحية من أو ما يقدسونه، كما تشهد الحروب بين الجماعات البشرية من أجل الأسماء والرموز أو من أجل الشعائر وهياكل العبادة، كما نقرأ ونسمع عن حروب الطوائف والمذاهب، دفاعاً عن رموزها ومقدساتها. وهذا شأن حائط المبكى كمكان رمزي يحلم بعض البشر بلمسه والبكاء أمامه، ولو اقتضى ذلك تشريد بشر آخرين وإبادتهم. وتلك هي المفارقة: إن ما به يتميز الإنسان، المعنى وصانع الرمز، إنما هو الذي يولد العنف والإرهاب.

5 ـ النخبوية الرسولية

النخبوية هي أحد معامل العنف الرمزي، كما يتجلى في سلوك المثقفين بنوع خاص. ذلك أن النخبوية الثقافية، شأنها شأن الأصولية العقائدية، تنبني على النرجسية الاصطفائية التي تحمل من يعملون في ميادين الثقافة من شعراء وفنانين وفلاسفة وفقهاء إلى التعامل مع أنفسهم

بوصفهم يجسدون عقول البشرية وضمائرها أو مناراتها ورسلها.

من هنا يعمل العقل النخبوي بموجب نظام تفاضلي عنصري يميز بين واحد وآخر، لا على أساس القدرة على الإنتاج والإنجاز أو الإتقان والأداء، بل على أساس المهنة نفسها، وذلك بالتعامل مع بعض المهن بوصفها أرقى وأفضل، كما يتعامل المثقفون مع اختصاصاتهم وميادين عملهم، الأمر الذي يحملهم على التصرف بوصفهم يفضلون على الناس ويتميزون عنهم بالرتبة أو النوع، لأن عليهم تتوقف مهام التوعية والتنوير أو التحرير.

مثال ذلك سقراط الذي خاطب أهل أثينا، عند اتهامه ومحاكمته له، بأنهم سوف يحتاجون إليه حاجتهم إلى من يقوم بتنوير عقولهم، بالطبع يحتاج المرء إلى معلم يعلمه أو يدرّبه، ولكن لا لكي يبقى أسيراً له بل لكي يستقل عنه بتفكيره ورأيه.

مثال آخر نجده لدى الفنان الذي يعتقد أن ما يميزه عن الناس هو إبداعه وإحساسه المفرط. وفي هذا إلغاء لجهودهم واحتقار لهم. لأن كل من يشتغل على نفسه وواقعه ليغير ذاته ويحول معطياته بصوره منتجة أو مبتكرة هو مبدع أكان يعمل في القطاع الثقافي أو خارجه، ولأنه لا أحد من الناس يخلو من التفكير والإحساس. والفرق بين واحد وآخر، هو في القدرة على التعبير أو في أدواته وأساليبه. ولو كان الفنان يملك من الإحساس الكتلة والناس يملكون منه الذرة، لما تجاوبوا مع أعماله واستمتعوا بها.

ثمة مثال ثالث يقدمه الفيسلوف الذي يعتقد أو يظن أنه يجسد العقل والتعقل والعقلنة، في حين أنه بحكم مهنته المعرفية إنما يستخدم في تفسير العالم المناهج العقلانية بقدر ما يبتكر المفاهيم والنظريات. ولكنه من حيث علاقته بذاته وبالغير ليس أكثر تعقلاً من سواه. ربما كان على العكس من ذلك، أقل عقلانية بقدر ما يعسكر وراء أفكاره أو يعشق مفاهيمه

ويتعلق بنصوصه حتى الانغلاق أو الحرب أو الجنون. مثال رابع يتعلق برجل الدين الذي يتعاطى مع عمله بوصفه رسالة إلهية أو إنسانية لخير الناس وسعادتهم، فيما هي مجرد مهنة يجني من ورائها سلطة مادية ومعنوية. وهو يهوى هذه السلطة ويتمسك بها على نحو يجعله الأقل تديناً قياساً على رعاياه كما تشهد المعارك العنيفة بين رجالات الدين للسيطرة على العقول ورؤوس الأموال الرمزية.

مثال أخير يختص بالشاعر الذي يتصرف بوصفه عاشق الحرية أو منذوراً لها. ربما يتحدث الشاعر عن الحرية بكلام جميل أو يؤلف فيها قصائد رائعة. ولكن علاقته بالحرية ليست أوثق من علاقة الناس بها. بالعكس لعله أقل منهم صلة بها، بقدر ما يدعي أنه يجسد مثال الحرية أو ينطق باسم الأحرار، الأمر الذي يجعله يستبعد سواه من الأنداد ولا يعترف لهم بحريتهم في ممارسة الاختلاف، أو يجعله لا يشعر بممارسته لحريته إلا بسلب الآخرين حريتهم أو حقوقهم، كما تشهد المعارك الرمزية على ساحات الشعر والثقافة. وتلك هي المفارقة. فإن من نقوم بتقديرهم وتبجيلهم من أهل الأدب والفن أو العلم والفكر، لا يحسنون سوى ممارسة العنف الرمزي، بتقييماتهم السلبية ومفاضلاتهم العنصرية وتقسيماتهم الاصطفائية أو تصنيفاتهم البربرية.

6 ـ الأحادية

الأحادية في التفكير بما هي استبعاد للرأي المختلف أو المعنى المتعدد والملتبس هي الشكل الحديث للوحدانية اللاهوتية بما هي ممارسة للاستكبار والاستقواء أو للقهر والاستعباد. وكلاهما مصدر مولد للعنف. وكما أن صاحب العقلية الوحدانية يرفض المعارضة والتضاد شعاره في ذلك: من ليس معي فهو ضدي، فإن صاحب العقل الأحادي يفكر بقمع المخالف أو استئصال المتعدد بقدر ما يقوم باختزال الواقع وتبسيط الظواهر.

وقد ازدهرت الوحدانية في الفكر الديني تحت شعار الفرقة الناجية الواحدة على ما ترجم ذلك، فتناً وحروباً بين المذاهب، كما ازدهرت الأحادية مع الأدلوجات الحديثة التي تعامل أصحابها مع مقولاتهم ونظرياتهم بوصفها حقائق ثابتة ونهائية بقدر مارسوا استراتيجات الرفض والإلغاء لكل معارض أو مخالف في الرأي والموقف، كما نجد ذلك عند الذين قالوا لا حل إلا بالوحدة، أو لا حل إلا بالاشتراكية، أو لا حل إلا بالديموقراطية. . . وعند ما يهيمن شعار واحد أو أصل وحيد أو نموذج أوحد يعم القمع والاستبداد ويمارس العنف الرمزي أو المادي، بقدر ما تتم عسكرة الأفكار والقضايا والمجتمعات.

من هنا فإن الفكر الأحادي يعمل بموجب ثنائيات ضدية تحفر الخنادق الرمزية والمادية بين البشر بقدر ما تقيم فصلاً حاسماً ونهائياً لا توسط فيه بين الأشياء والذوات أو بين العوالم والثقافات، كما يفعل الذين يقسمون البشر قسمة قاطعة إلى أخيار وأشرار أو إلى مؤمنين وكفرة أو إلى تنويريين وظلاميين أو إلى تقدميين ورجعيين أو إلى مدنيين وبرابرة. مثل هذه التصنيفات التي تحشر الناس في الدوائر المقفلة والزوايا الضيقة هي بمثابة أفخاخ تلغم العلاقات بينهم وتجعلهم أعداء بعضهم لبعض، بقدر ما تتعامى عما يسِم الواقع من التعدد والتنوع أو الاختلاط والتعقيد أو التراكب والتراكم، وبقدر ما تتجاهل ما يحتاج إليه الاجتماع من التوسط والتفاهم أو المساومة والتسوية أو المداولة والمبادلة.

7 ـ الطوباوية

الطوباوية هي قفز فوق الواقع أو عجز عن خلق الوقائع. ولذا فهي مصدر للعنف بقدر هي سبب للفشل والإخفاق. والأساس في ذلك أن صاحب الطوبى يحاول تطبيق المثل العليا أو النماذج القصوى على الواقع، الأمر الذي يحتاج إلى واقع فردوسي أو نموذجي. وهذا هو المستحيل

عينه، ذلك أن الواقع البشري، بما يولده من الاختلافات والتغيرات أو من الطغرات والاستثناءات إنما يعمل دوماً على انتهاك المثالات أو يفتح الإمكان لتطويرها وإعادة بنائها أو لتغييرها واستبدالها.

من هنا لا مجال لتطبيق النماذج والمثالات إلا على سبيل العسف والعنف. وهذا شأن من يسعى وراء المطلق والمثالي أو الكلي والمتعالي أو الكامل والنهائي، إنما يحاول تطبيق ما لا يطبق. والثمرة هي تلغيم المشاريع وممارسة الإرهاب ضد الذات على سبيل العزلة والانزواء، أو ضد الغير بتحميله مسؤولية الفشل والإخفاق. لأن الممكن على النحو المجدي والمثمر، هو أن يعمل المرء على أفكاره لكي يتغير بها ويغيرها، أو يغتني بها ويعمل على تطويرها عبر تداولها مع الغير.

8 ـ الحضارة والإنسانية

القيم الإنسانية تتأسس على العنف الذي يمارسه الإنسان على الطبيعة تصحيراً وتلويثاً، ثم على الحيوان تدجيناً وتسخيراً أو اختباراً وتعذيباً أو قتلاً وإبادة.

وهكذا تبنى الإنسانية على كره الحيوانية في الإنسان، خاصة عند كنط كما يقرأ نصوصه جاك دريدا نقلاً عن أدورنو. هذا الأخير يعتبر أن الحيوانات تحتل في النظام الإنساني المرتبة التي يحتلها اليهودي في النظام الفاشي، أي هي موضع الكره والشتيمة والاحتقار.

غير أن أدورنو وكل الذين أحدثت فيهم المحرقة اليهودية على يد النازية جرحاً لا يلتئم سموه المعاداة للسامية، لم ينبس ببنت شفة بعد المجزرة الفلسطينية على يد الصهيونية. بل سكت على ذلك، مما يجعل موقفه نفس موقف كنط: التعامل مع الآخر الثقافي أو العرقي بوصفه من مرتبة أدنى. وهذه هي بالإجمال العلاقات بين الأصوليات العنصرية والاصطفائية أياً كانت المعتقدات، وذلك حيث الكره والعداء والشتيمة

وإرادة الاستئصال هي السائدة، وكأن الواحد لا يحقق إنسانيته إلا بالانتقاص من إنسانية سواه.

وليس ذلك انتهاكاً لإنسانية الإنسان كما يحسب دعاة الإنسانية والمدافعون عنها. وإنما هي ما تعطيه إنسانيتنا بالذات. بهذا المعنى ليست المحرقة اليهودية جهلاً بإنسانيتنا كما يقول الفيلسوف الكندي توماس دي كوينك. وإلا كيف نفسر أن ضحايا المحرقة لم يحسنوا سوى التماهي مع جلادهم لارتكاب المجزرة في مكان آخر. ولذا فإن كلام دي كونيك عن الجهل ينم عن جهل مركب، الأول هو جهله بالضحية الفلسطينية، ثم جهله بالبربرية التي تتستر عليها إنسانيتنا، وأخيراً جهله بأنه يجهل، أي جهله بتماهي الضحية مع الجلاء وتواطؤ الخير مع الشر. وهكذا فنحن نمارس العنف والإرهاب، ليس بسبب غياب المعنى وانهيار القيم، بل من فرط إحساسنا بالمعنى ومن شدة تعلقنا بالقيم. وتلك هي المفارقة.

مثال آخر نجده لدى الفيلسوف الفرنسي جان ـ فرنسوا ماتيه الذي يعتقد أن البربرية تجتاح اليوم عالم الإنسان وتعمل على تقويضه، إذ هو يرى أن السمة الغالبة على الأعمال الثقافية هي حلول السلعة محل التحفة، والمنفعة محل الذائقة، والاستهلاك محل الابتكار، والإنتاج محل الأسلوب، والتسلية محل الثقافة، والجماهير محل النخبة، والنسخة محل الأصل، والحياة محل عالم المعنى. هذا ما يتجسد برأيه في الأشكال الثقافية المعاصرة، حيث يطغى عليها التفكك والتبعثر أو النسبية والتهجين أو الخواء والعبث أو التصحر والترحل.

ولذا نراه في كتابه الذي سماه: البربرية الداخلية أو هذا العالم ليس عالماً، يقف على أطلال الثقافة المنهارة، لكي يعرب عن حنينه إلى المآثر الثقافية القديمة، كمعابد الأولمب، التي تجسد برأيه معاني التعالي والحضور أو الغنى والامتلاء أو الانتظام والانسجام أو الجزالة والفخامة.

وهو يروي، توكيداً على ذلك، طرفة قديمة تقول بأن ديمتريوس

أحد الفاتحين من أعوان الإسكندر أراد اجتياح مدينة رودس، ولما هم بحرقها، أحجم عن ذلك من أجل إنقاذ لوحة شهيرة للرسام بروتوجين، مع أنه كان على وشك النصر. وقد علّق الرسام يومئذ على الحادثة بشيء من الدعابة قائلاً: كنت أعلم أن ديمتريوس قد أتى لمحاربة أهل رودس لا لتدمير الآثار الفنية. مما يعني أنه لولا وجود اللوحة، لما كان الفاتح اليوناني قد امتنع عن استباحة المدينة ومحاربة أهلها. والمغزى أن الحفاظ على الآثار هو في نظره أهم من الحفاظ على الأرواح. ومع ذلك فإن ـ فرنسوا ماتيه يعتبر أن مثل هذا السلوك يُعدّ نموذجاً على الرقي الحضاري الذي تجلى في الحفاظ على اللوحة الفنية. وتلك هي المفارقة الفاضحة أيضاً في موقف الفيلسوف المعاصر الخائف على مُثُله: فما نحافظ عليه من القيم هو مصدر ما نشكو منه من البربرية.

المراجع

- جان بودريار، روح الارهاب، ترجمة بسام حجار، جريدة المستقبل، ملحق نوافذ، الأحد 11/ 115/ 2001؛ يمكن أيضاً مراجعة ترجمة أخرى لمقالة بودريار، بدر الدين العردوكي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 121/ 122، خريف 2001 ـ شتاء 2002.

- جان فرنسوا ماتيه، البربرية الداخلية، المطابع الجامعية الفرنسية، باريس، 1999، ص 181.

- توماس دي كوينك، الجهل الجديد، المطابع الجامعية الفرنسية، باريس، 2000.

- بخصوص آراء أدورنو، راجع محاضرة جاك دريدا بمناسبة تسلّمه جائزة أدورنو في مدينة فرانكفورت في شهر أيلول 2001، وقد نشرت في جريدة «لوموند ديبلوماتيك»، عدد كانون الثاني 2002.

الجذور الثقافية للاستبداد

I ــ مصائر الحريات

ما مصائر الحريات الديموقراطية في المجتمعات العربية؟

سؤال يملي نفسه على العقول في أجواء الاحتفالية بالذكرى المئوية الأولى لغياب عبد الرحمن الكواكبي[1].

والكواكبي هو أحد أعلام النهضة الفكرية الحديثة في العالم العربي. وقد كان همه الأول وشاغله الأبرز تحرير العقول من براثن الاستبداد الذي كان يعتبره «داء الشرق»، كما تجلى ذلك في كتابه: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد[2].

فأين نحن الآن من قضية الكواكبي[3] الذي حاول منذ قرن ونيف مصارعة «وحش الاستبداد»، بالتشخيص والتعليل ووصف الدواء، تنويراً لأهل الشرق وحثهم على النهوض أو التقدم والتحرر من الظلم والظلمات؟

---

(1) مات الكوكبي في الثاني من حزيران عام 1902.

(2) وهو كتاب صغير الحجم، ولكنه يشكل محاولة فريدة في زمنها وفي بابها للتعريف بماهية الاستبداد وشرح أسبابه ومظاهره أو تبيان كيفية التخلص منه، وذلك بمعالجة المسألة من مداخل مختلفة ومتعددة، كالدين والعلم والسلطة والمال والأخلاق.

(3) «أين نحن من قضية الكواكبي» هو عنوان محاضرة ألقيتها في ذكرى الكواكبي بالمنامة، مساء 2 حزيران 2002، في مركز الشيخ إبراهيم الخليفة للثقافة والبحوث، وقد نُشرت المحاضرة مع مقالات ودراسات حول فكر الكواكبي في كتيب صدر عن المركز المذكور تحت رقم 5، وحمل العنوان نفسه: أين نحن من قضية الكواكبي؟

لا مبالغة في القول بأن أوضاع الحريات ليست على ما يرام. والكواكبي، بالرغم مما أبداه من الحماس الفكري ومما بذله من التنوير العقلي، كان غير متفائل بحدسه الذي حمله على القول: «قد لا يجد الشرق في ثلاثين قرناً من يرحمه من الظلم والاستبداد»[1].

وأحوال العالم العربي تشهد بذلك: فالمشروع الحضاري يعاني من مأزقه في أكثر عناوينه وقضاياه. والمجتمعات العربية تواجه اليوم تحدّيات جسيمة، سواء من الداخل حيث التعثر والإخفاق في مواجهة المشكلات المزمنة والمتراكمة في مجالات التنمية والمعرفة والسياسة؛ أو من الخارج حيث العرب يتعرضون للضغوط ويوضعون موضع التهمة بالتخلف وممارسة الإرهاب، خاصة بعد تفجيرات أيلول في الولايات المتحدة وما تلاها من أحداث عاصفة وتداعيات خطيرة.

ولا شك أن علاقة العرب بالخارج تتوقف على وضعيتهم الوجودية بالداخل، أي على ما يصنعونه بأنفسهم وعلى ما يقدمونه للعالم، بمعنى أن ما يرفضونه من التقييمات السلبية التي تصدر بحقهم من جانب الغير، يحملون مسؤوليتها هم أنفسهم وإن بصورة جزئية. ذلك أنهم يستعدون العالم ولا يحسنون التعامل معه، والأخطر أنهم لا يحسنون المشاركة في صناعته عبر المساهمات الغنية والمبتكرة في ميادين الثروة والقيمة أو العلم والتقنية. وما جرى في أيلول مثال بليغ وفاضح. فنحن لم نحسن أن نقدم للعالم سوى هذا الصنيع الإرهابي بعد قرن ونصف القرن من الدعوة إلى النهوض والتنوير أو إلى التقدم والتحديث. والحدث الذي صنعناه، أو تبنيناه ولا فرق، قد ارتد علينا وعلى أهلنا وقومنا وبلداننا وبالاً أمنياً وثقافياً واقتصادياً.

وهذا شأن قضية الحرية التي هي مدار الكلام الآن. إنها تشهد بعض

(1) الأقوال الواردة بين مزدوجين في هذه المقالة مأخوذة من كتاب «الطبائع».

التراجع والنكوص على غير صعيد، سواء من حيث استقلالية الشخص وحرية التفكير والتعبير، أو من حيث أنظمة الحكم والعلاقات بين المثقف ورجل الدولة، أو من حيث حقوق الإنسان ومؤسسات المجتمع المدني.

ـ على صعيد الحاكم وعلاقته بأهل الفكر قد نظلم السلطان عبد الحميد، الذي كان يهاب الأفغاني ويتورع عن إيذائه، إذ نقارنه ببعض حكامنا الذين يتصرفون تجاه المثقفين على طريقة الحاكم بأمر اللّه. بل إنه من المتعذر اليوم أن يؤلف الواحد كتاباً يشبه «طبائع الاستبداد» في بعض البلدان العربية ذات الحكومات الاستبدادية أو البربرية.

ـ على صعيد حريات التفكير والرأي ثمة تراجع اليوم مقارنة مع ما كان عليه الوضع في زمن طه حسين، بعد أن ازدهرت دعاوى الحسبة وتهم التكفير للأدباء والفنانين والمفكرين.

ـ على صعيد المرأة ثمة عودة إلى الحجاب بعد عقود من السفور. وثمة تعويم لفكرة التعدد التي ظنت النساء أنها ولت إلى غير رجعة. هذا فضلاً عن أن المرأة ما زالت تتعرض للعنف والاضطهاد بعد مائة عام من الدعوة إلى تحريرها. لأن الرجل ما زال يعتقد أو يتصرف، بوعي أو بلا وعي، على أساس أن المرأة هي أدنى منه في المرتبة أو النوع، ولا فرق بين تقليدي وحداثي.

ـ على الصعيد السياسي تمارَس الديموقراطية، في أغلب الحالات، بصورة شكلية أو هزلية، كما تشهد نسبة الـ99٪، أو كما يشهد التجديد للرؤساء مدى الحياة، أو التعامل مع مساوئ الزعماء وكوارثهم بوصفها صنائع ومنجزات. يبدو أن شعوبنا ما زالت حتى الآن عاجزة عن إنتاج رؤساء ديموقراطيين، أو غير قادرة على أن تحكم نفسها وتتحكم بمصائرها، وإنما هي تتصرف بوصفها محتاجة إلى أنبياء مخلّصين أو إلى قادة ملهمين تقدِّم لهم فروض التبجيل والتعظيم.

ـ على صعيد المجتمع المدني، لم تتشكل في الفضاء الاجتماعي

مؤسسات وسطى تداولية لها وزنها وفاعليتها في الحدّ من القيود والضغوط المجتمعية أو السياسية أو الثقافية. هذا ما تشهد به الوقائع في معظم البلدان العربية حيث المجتمع المدني تبتلعه الدول الاستبدادية أو الطوائف الدينية والعشائر القبلية بعصبياتها الأهلية الضيقة والمغلقة. والشاهد على ذلك أن الأحزاب السياسية ذات الشعارات التحررية أو الديموقراطية قد أخفقت وتحولت إلى نظم عسكرية ومؤسسات استبدادية، أو هي تندب فشلها وتشهد على عجزها.

هل نستمر في وضع الملامة على الأنظمة السياسية والحكومات الاستبدادية؟ من التبسيط والخداع تشخيص المشكلة على هذا النحو. لا بد من التفكير بطريقة مختلفة، بحيث نبدأ بتغيير السؤال لكي نعيد الفهم من جديد.

والسؤال هو: كيف نفهم أننا نناضل طويلاً من أجل الديموقراطية لكي نفشل في ممارستها؟ أو كيف أننا نشتغل بكشف آليات السيطرة ومقاومة استبداد الدولة، فتزداد آليات القهر والعسف أو الظلم؟

وكيف نفهم أيضاً أننا نناضل من أجل المجتمع المدني أو نقاوم المجتمع الأبوي لكي يقوى المجتمع الطائفي أو القَبَلي أو لكي تقوى علاقات الوصاية والأبوة والمركزية؟

بسؤال مختصر: كيف نفهم أنه باسم الديموقراطية تتم عسكرة المجتمعات وتنتهك القوانين والحريات؟ وكيف أننا نعارض الحكومات المستبدة من منطلقات قومية أو دينية أو اشتراكية لكي تُمارس السلطات بشكل أسوأ، أي بصورة عنصرية أو فاشية أو بربرية؟

II ـ آليات الاستبداد

إذا كان الاستبداد يُعيد إنتاج نفسه بسلطاته وآلياته، فالأجدى أن نفتش عن العلة في بنية المجتمع ومؤسساته، إذ هو الذي يولد العنف

ويصنع الاستبداد. وإذا كان المجتمع البشري هو في النهاية مؤسسة ثقافية، فإن ذلك يعني أن مصدر العنف والاستبداد يتجسد في نماذج الثقافة ومرجعياتها وسلطاتها، كما يعني أن المثقفين من دعاة الحرية وحراس الحقيقة والعدالة ليسوا بمنأى عن المحاسبة والمراجعة. بالعكس. إنهم جزء من المشكلة، بل هم من صُنّاع الأزمة، إذ هم في الغالب رفعوا شعارات يستحيل تطبيقها، أو لا يقدرون عليها ولا يحسنون الدفاع عنها، أو لا يحيطون بشروطها ومتطلباتها، أو يتعلقون بها على نحو استبدادي، كما هي علاقتهم بفكرة الحرية التي استبدت بهم لكي يستبدوا بها، مما قادهم، من حيث لا يعقلون، إلى تقويض مشاريع التحرر، فيما هم يقدّمون أنفسهم دعاة الحرية وعشاقها. فأساس الاستبداد أن يقع المرء سجين أصوله وثوابته أو أسير أفكاره وشعاراته.

لنعترف بأننا كلنا مسؤولون عن ممارسة الاستبداد، مثقفين حداثيين ودعاة تراثيين، ساسة وأصحاب سلطات أو ثروات، وكل الذين يمارسون الوصاية على الحقيقة والأمة والهوية. فالواحد منا يستبد بسواه بقدر ما تستبد به نزواته ورغباته أو عقائده وأساطيره أو مقولاته ونظرياته أو أمواله وأرباحه أو ألقابه ومناصبه، فضلاً عن الضعيف العاجز الذي يستبد بعجزه بقدر ما يستبد به ضعفه وقصوره.

وهكذا فما يمكن أن نفعله الآن لتفسير الإخفاق وفهم المأزق أن نقارب الاستبداد بطريقة مختلفة وعلى صعيد مغاير من النظر والتحليل، بحيث نجترح إمكاناً جديداً للفهم والتشخيص. فإذا كانت ميزة الإنسان أنه كائن يفكر، وإذا كانت المجتمعات البشرية هي مؤسسات ثقافية تُبنى وتتطوَّر من خلال إنتاج المعاني والقيم والأفكار، وإذا كان المثقفون والمفكرون يمارسون الوصاية على القيم والحريات العامة، فالأولى أن نشخص الداء على مستوى الفكر بالذات، بحيث نتحدث عن منابع الاستبداد في أنظمة المعنى وسلم القيم وشكل الوعي، كما في النماذج

والصور والأطياف التي تنتج منازع التأله والتجبر أو قيم الطاعة والعبادة، أي ما يجعل المرء يتأله أو يؤله سواه، بحيث يفكر وفي عقله الباطن مشروع مستبد، أو يتصرف وفي رأسه شبح مستبد، إلهي أو بشري، يخشاه ويرهبه. الأمر الذي يجعلنا نفسر إخفاق فكرة الحرية في مسبقات الفكر ومصادرات العقل أو في شبكات الفهم وسياسات الهوية، كما تتجسد في العقليات الطوباوية والمقولات الهشة أو في السلطات الرمزية والممارسات التقديسية أو في النزعات النرجسية والمرجعيات الأحادية أو في التهويمات الحداثية والتعاملات الرجعية. هذه مداخل يمكن تسليط الضوء من خلالها على وجوه المأزق الذي تعاني منه مشاريع الحريات الديموقراطية والمدنية.

III ـ وجوه المأزق

● الهشاشة

الوجه الأبرز للمأزق يتأتى من جهة المفاهيم. ومأزق الحرية هو ثمرة مفهومها بالذات، بقد ما جرى تصورها بوصفها غريزة أساسية أو فطرة أصلية فطرنا عليها، وهذا وَهْم سيطر على عقول المثقفين المحدثين من الكواكبي إلى تشومسكي جعلهم يتعاملون مع الحرية بصورة هشة مآلها الفشل في مقاومة الاستبداد. لأن الأصل، إن في المجتمع أو في الطبيعة، هو التمايز والتسلط أو التباين والتفاوت. أما الحرية فإنها اشتقاق الإمكان أو حسن استثماره ومضاعفته بالجهد والمراس أو بالاشتغال والإعمال أو بالصناعة والتحويل. إنها ليست مجرد هوامات الرغبة بالتفلت من القيود، وإنما هي القدرة على اجتراح الإمكان لتغيير الموازين والمعادلات.

لا مراء أن الذي يولد في أسرة غنية يملك إمكانات أوسع وأغنى لممارسة حريته ممن يولد في أسرة فقيرة أو معدمة. كذلك فالتي تولد على قدر كبير من الجمال تملك حظوظاً أكبر من التي تولد على قدر من البشاعة. ولكن بوسع المستبعد والمهمش والأقل حظاً أن يجري تحويلات

على ذاته وواقعه، بالإنتاج والابتكار، بحيث يصنع إمكاناً أو يخلق وقائع تتيح له تغيير ظرفه أو تغيير واقعه، بقدر ما تُتيح له ممارسة فاعليته وأثره. وبالعكس فصاحب الفرصة والثروة، قد يرتد عليه حظه بالضرر، إذا لم يحسن تعهد نفسه أو استثمار فرصته، أو إذا فقد حيويته على الخلق وقدرته على التغير. والأمثلة تشهد على أنه كثيراً ما تنقلب الأدوار بحيث يتحول الهامش إلى مصدر معرفة وغنى وقوة. وبالعكس. مما يعني أنه لا حتميات مقفلة أو هويات ثابتة. بل ثمة إمكان للزحزحة أو للخرق والتجاوز، بالفهم والتخيل. وهذا معنى من معاني الحرية: القدرة على كسر القوالب وإنتاج النماذج أو استعارة الوجوه وتغيير الأدوار.

- **الطوباوية**

ليست الحرية حقاً طبيعياً أو مسلوباً ينبغي استرجاعه، كما يتخيلها أهل الطوبى من دعاتها. وإنما هي ثمرة العمل المتواصل للمجتمع على نفسه، مما يجعلها دوماً محتاجة إلى الرعاية والصيانة أو الصناعة والتنمية، بالاختراع والابتكار، أو بالخلق والتحول، أي هي مشروع لا يكتمل، وهدف يبقى دوماً قيد الإنجاز والبناء، توسيعاً أو تعديلاً وتطويراً. من غير ذلك تستحيل علاقة المرء بحريته إلى ضعف أو تبعية. والمثال على ذلك تقدمه أوروبا الديموقراطية التي تشهد بلدانها اليوم صعوداً لقوى شعبية ذات طابع عنصري أو فاشي قد تتهدّد النظام الديموقراطي. ولا غرابة. فعالم الإنسان مفتوح دوماً على الاحتمالات والمفاجآت، مما يعني أن المكتسب أو المنجز مآله أن يُستهلك أو يستنفذ، من هنا حاجته إلى التشريح والتفكيك لإعادة خلقه وتركيبه، بما يجعله أكثر فاعلية وراهنية. وهذا شأن قيم المساواة والعدالة والعقلانية. إنها ليست معطيات، وإنما هي قدرة المجتمع على خلق قيم وقوى أو مساحات ومؤسسات تتسع معها الفرص والإمكانات للحوار والتفكير والعمل، بقدر ما تتيح قبول المختلف واحترام خصوصيته بعيداً عن التصنيف التراتبي والعنصري.

من هنا ليست الحرية فردوساً ضائعاً ينبغي استرداده لا سلطة فيه لأحد على أحد. والذين تخيلوها على هذا النحو ترجموها بأضدادها أو عملوا على إلغائها. لأن الحرية هي ممارسة المرء للعبته الوجودية، كما تتجسد في إنتاج الفاعلية والأثر أو في ممارسة الحضور والسلطة. ومن لا سلطة له لا حرية له. هذا شأن الديموقراطية. إنها ليست نظاماً مثالياً. وإنما هي أقل الأنظمة سوءاً من حيث كلفتها السلطوية. ولذا فهي لعبة قوى بقدر ما هي آلية لممارسة السلطة لها طابعها السجالي والصراعي، أي أنها ليست نقيض السلطة، بل مجموعة القواعد والإجراءات والممارسات التي تتيح تداول السلطة، بقدر ما تعطي الواحد الفرصة لكي يقوم مقام سواه في إدارة الدولة. ولكنها ليست مجرد ممارسة للمعارضة. وإنما هي أيضاً وخاصة اشتغال للمرء على ذاته يتيح له سوس نفسه وإدارة أهوائه بالحوار المفتوح والمعقلن والانخراط في أعمال المفاوضة لكي يخرج اختلافه عن سواه، في الرأي والموقف، باحترام قواعد المناقشات العلنية والمداولات العمومية. وإذا كانت الحرية هي ممارسة للاستقلالية فهي في وجهها الآخر تمرّس المرء بحمل المسؤولية عن نفسه وعن سواه، واليوم عن الحيوان والطبيعة أو البيئة. بهذا المعنى نحن نُسأل ليس لكوننا أحراراً، بل نمارس حريتنا بوصفها ثمرة العمل والبناء والمسؤولية.

• الفكر النموذجي

كثيراً ما فُهمت الديمقراطية كمجتمع نموذجي لتطبيق المساواة وتكافؤ الفرص أمام القوانين، فكانت النتيجة ازدياد التفاوت بين الناس. ذلك أن مثل هذه الديمقراطية النموذجية لم تطبق في يوم من الأيام. ولا غرابة. فالديمقراطية لا تحتاج إلى واقع نموذجي أو فردوسي لكي تنطبق عليه، لأن الواقع هو دوماً نقيض النموذج والمثال، بل هو يولد بحركته وتعقيده وتنوعه واستثناءاته ما يعمل على كسر النماذج وفضح المثالات. وإذا كان

للديمقراطية ثوابتها العامة، فالعلاقة مع هذه الثوابت متغيرة، بمعنى أن ترجمتها تختلف بين مجتمع وآخر، لأن المجتمع الذي ينجح في التحول نحو الديموقراطية، إنما يبني نموذجه الخاص، على سبيل التطعيم أو التهجين. من هنا ليست الديمقراطية مجرد نموذج جاهز يمكن احتذاؤه وتطبيقه، ولا هي منظومة حقوقية أو فكرة مجردة تقحم على الواقع، وإنما هي فكرة حية أو استراتيجية متحركة نتداولها، بحيث نغيرها بقدر ما نتغير بها، ونغتني بها بقدر ما نعمل على إغنائها وتطويرها، بغية توسيع مساحة الحرية ومجالات الحق نحو الفئات المهمشة والمستعبدة أو نحو العوالم السفلية والتحتية، بحيث تجري تغطية ديمقراطية للممارسات والقطاعات والمجالات الجديدة التي يسفر عنها التطور الحضاري.

- **العقل الجمعي**

إذا كانت الديموقراطية النموذجية هي ديموقراطية مستحيلة تطرح لتفشل، فإن هناك مقابلها ديموقراطية كاريكاتورية هي اسم على غير مسمى، كما تمثلت في ما سمي زوراً أو مسخرة الديموقراطيات الشعبية أو السلطات الجماهيرية. وهذا النوع من الديموقراطية، قد رفعت لواءه وروّجت له أدلوجات كفاحية ومؤسسات عقائدية وأحزاب سياسية تحولت إلى ديكتاتوريات عسكرية وأنظمة شمولية، كل ما فعلته هو تقويض الحياة المدنية وإلغاء الحريات العامة والشخصية. وهكذا قامت باسم الديموقراطية حكومات ودول عملت على محاصرة المجتمعات وإلغاء حريات التعبير والاجتماع والتنظيم..

ولا غرابة في الأمر، أي في أن تكون الحكوماتُ الشعبية والديموقراطية الجماهيرية نقيض الديموقراطية بالذات، لأن الممارسة الديموقراطية هي من شأن الفرد الذي يصنع حريته ويمارس فاعليته السياسية، بقدر ما هي ابتكار الأطر والقواعد والممارسات التي تتيح للأفراد

ممارسة قدرٍ من الاستقلالية والحرية في مواجهة ما يتعرضون له من الضغوط والقيود السياسية أو العقائدية أو الاقتصادية. أما الحشود والجموع والجماهير فلا تحسن سوى إعلان الولاء والتصفيق أو تجسيد التعصب والانغلاق والإرهاب، أو ممارسة طقوس الطاعة للرؤساء والعبادة للزعماء. هذا شأن الجمهور ولو كان أفراده من المثقفين. فالأفراد عندما ينخرطون في هوية جمعية أو يُصنَّفون في خانة عقائدية أو يعملون تحت شعار أوحد، يتحولون إلى قطيع تتحكم في العلاقات بينهم استراتيجيات السيطرة وآليات الخضوع أو منازع التمايز والإقصاء.

من هنا فالعقل الجمعي، الذي يشتغل بموجب ثنائية الراعي والقطيع أو الزعيم والشعب، هو نقيض العقل الديموقراطي. ولا يعني ذلك أن البديل هو العقل الفردي الذي هو الوجه الآخر للعملة الاستبدادية، بل العقل التداولي الذي يعني التفكير والعمل المشترك بخلق إمكانات وفرص للتعايش والتفاهم أو للتبادل والتفاعل.

● الأحادية

الأحادية في التفكير والعمل تحت شعار أوحد، هي بمثابة أفخاخ تلغم الحريات، إذ هي تختزل الواقع المعقد بقدر ما تؤول إلى عسكرة المجتمعات والسلطات، خاصة عندما تلبس لبوس القداسة وتتحول إلى صنمية فكرية أو عقائدية، كما يشهد على ذلك أصحاب المشاريع الأيديولوجية والبرامج السياسية في معاملاتهم مع مفردات الحرية والاشتراكية والوحدة والعروبة والإسلام والحداثة أيضاً: لقد ألّهوا المقولات وحولوا الشعارات إلى قضايا مقدسة تستبد بهم لكي يستبدوا بها أو يقعون ضحيتها بقدر ما يرهبون الناس بها. من هنا فإنهم أول من مارس الاستبداد والإرهاب بأفكارهم المطلقة وأوثانهم العقائدية، بمناهجهم الأحادية وشعاراتهم المقدسة، بثنائياتهم الحصرية وعقلياتهم الاصطفائية؟!

على هذا النحو تعامل الكثيرون مع فكرة الديموقراطية. لقد اعتبروها مفتاح الحل لكل مشكلة. فكانت النتيجة تفاقم المشكلات. لأن المجتمع ينمو ويتقدم أو يزدهر بالتداول والتفاعل بين مختلف قطاعاته وعلى جميع أصعدته: السياسية والثقافية، الاقتصادية والعلمية، الإعلامية والمالية.

وهكذا ليست الديموقراطية الترياق الشافي من جميع الآفات، وإنما هي نظام من بين أنظمة أخرى داخل الفضاء الاجتماعي المركّب، قد لا يصلح لمختلف دوائر المجتمع ومؤسساته. فهو نظام لإنتاج الفاعلية السياسية ولممارسة السلطة. وبالطبع فهو ليس نظاماً ثابتاً، وإنما هو فكرة يجري تداولها بعقلية وسطية أو بعقل مرن ومفتوح على الاختلاف والتنوع، بقدر ما هي نظام يعاد تشكيله لاستيعاب ما يولده الحراك الاجتماعي من التطورات والمستجدات. من هنا فالتفكير الديموقراطي هو ممارسة للتعددية، بما تعنيه من اعتراف بما يتركب منه المجتمع من المشروعيات والمرجعيات أو القوى الفاعليات التي تتعدد بتعدد قطاعات الإنتاج ومجالات الحياة. فلا شيء يتعارض مع فكرة الحرية أكثر من الأحادية، وذلك حيث طغيان الاسم الواحد والمرجع الواحد والبعد الواحد يتجسد في استراتيجيات الكره والرفض أو العداء والإقصاء بقدر ما يولد الحروب الأهلية والاختلافات الوحشية بين عناصر المجتمع وفئاته، كما يجري في العالم العربي بشكل خاص. وتلك هي ثمرة الثوابت المقدسة والأفكار المطلقة والادعاءات المركزية حول الحقيقة والحق والهوية والآخر والعالم. من هنا فإن أحوج ما نحتاج إليه هو التمرس بلغة الوساطة والتسوية، بحيث نعترف ببعضنا البعض بقدر ما نتعلم من أخطائنا، ونقتنع بأن ما نقوله ونفعله أو نرثه له طابعه النسبي والمحدود أو المتغير والمتجدد.

ولذا فإن الديموقراطية بوصفها تجسد شكلاً من أشكال الوعي بالحرية لا تعني فقط قبول الآخر بوصفه مختلفاً عنا ومساوياً لنا في الآن، وإنما تعني وخاصة قناعة المرء بأنه ذو سويّة وجودية مبنية على التعارض أو

ذو هوية مركبة ومفتوحة على تعدد الوجوه والأطوار وعلى تعدد النماذج والبدائل. فلا معنى للكلام على الحرية من غير قدرة المرء على أن يصنع إمكاناً يتيح له التغيير والتبديل أو التعديل والتحويل في أفكاره ومواقفه وتوجهاته أو في اختصاصه ومهنته وربما في هويته أو جنسيته.

● **النخبوية**

النزعة النخبوية الفوقية هي علة العلل في إخفاق العمل الديمقراطي، لأن هذه النزعة تعني قسمةَ المجتمع إلى فئتين: قلة تفكر وتقرر وكثرة تطيع وتنفذ. على هذا النحو تعامل المثقفون مع مهامهم، أي بوصفهم يجسدون عقول الأمة وضمير الوطن أو يعبرون عن مصالح الشعب ويقودون الجماهير. مثل هذه الثنائية كان لها نتائج سيئة وربما كارثية على المجتمعات، لأنها تتعامل مع البشر كقطعان لا تفكر أو ككتل جماهيرية لا تعقل.

والنتيجة تحول المجتمعات، باسم الحرية والاستنارة، إلى تشكيلات فاشية أو عصبيات مغلقة أو آلات لتنفيذ مشاريع استبدادية. فالنخبة هي بالتحديد نقيض الديمقراطية لأن المجتمع الديمقراطي ليس مجتمع نخب وجماهير، وإنما هو مجتمع يتألف من فاعلين اجتماعيين مؤثرين في بيئاتهم ومجتمعاتهم عبر إنتاجهم وابتكاراتهم، كل في حقل اختصاصه ومجال عمله. من هنا فالقرار السياسي الديموقراطي هو حصيلة النشاطات والمناقشات والمداولات في مختلف قطاعات المجتمع وحقوله ودوائره.

إن العقل الديموقراطي يقود صاحبه إلى الوقوف في الصف بانتظار دوره. في حين أن العقلية النخبوية تقود صاحبها، من حيث لا يعقل، إلى التأله وعشق الذات. ومن هذا شأنه لا يرضى بالمساواة مع الغير ولا يقدر على تحرير الناس، بل يريد مجتمعاً أو ساحة يمارس عليها أحاديته وتمايزه ونرجسيته، كما عبر ذات مرة أحد الشعراء العرب الكبار عن موقفه من

زملائه: لا أرى شعراء حولي. من هنا فنخبوية المثقف هي الوجه الآخر لعبادة الشخصية لدى الزعيم، كلاهما يقوض فكرة الحرية. ومع ذلك يعجب المثقفون لفشل مشاريع التحرير، مع أنه ثمرة عقلياتهم النرجسية المفخخة التي تستبطن احتقار الجمهور والتمايز عن العامة.

ومن المفارقات الفاضحة في هذا الخصوص أن ينظر بعض أصحاب العقائد وأهل الفكر بتعالٍ أو استخفاف أو ازدراء إلى عالم الألعاب، كما في لعبة كرة القدم. مع أن مجتمع «الفيفا» هو مثال لمجتمع كوكبي عالمي يشتغل بمنطق تداولي وعقل تواصلي، بقدر ما يسير على نظام ديموقراطي بحده الأدنى من العنف. في حين أن الحريات تراجعت كما تراجع الأمن مع أصحاب المشاريع العقائدية الداعية لتحرير الشعوب وإصلاح المجتمعات وإنقاذ البشرية. وتلك هي ثمرة التعامل مع الأفكار بعقلية النخبة والوصاية أو بمنطق الادعاء والاحتكار.

- **التهويم الحداثي**

ثمة من يعتقد بأن الحريات الديموقراطية تتعارض مع المجتمعات التقليدية أو تمارس بالتحرر من التقاليد وأطرها.

وهذا أحد التهويمات الحداثية التي تنم عن جهل بالظاهرة الاجتماعية وتعرقل عملية تحول المجتمعات نحو الديموقراطية. فالتجارب بيّنت أن الذين اعتقدوا بأن الحريات الديموقراطية هي نقيض التقليد، قد أنتجوا أسوأ التقاليد. ذلك أن المجتمع يكاد يكون منظومة تقاليده وأعرافه، أكان قديماً أم حديثاً، ديموقراطياً أم استبدادياً. واليابان تقدم مثالاً على مجتمع ديموقراطي يجمع بين أعرق التقاليد وأحدث الأساليب والأدوات. أما المجتمع الذي لا تقاليد له فلا يشكل مجتمعاً، تماماً كما أن الفرد الذي لا أهل له ولا انتماء يكاد يحيا في عزلة أو يصبح فريسة لاستبداد الدولة.

من هنا ليست الديموقراطية نقيض التقليد والتراث، بقدر ما هي

اشتغال على معطيات المجتمع الأهلي وروابطه لتحويلها إلى ممارسات مدنية ومؤسسات سياسية أو إلى فضاءات عقلانية وعلاقات تداولية.

● **الرجعية**

أخيراً نحن نتعامل مع الديموقراطية بعقلية هي رجعية من حيث أدواتها المفهومية المستهلكة، كما تشهد علاقتنا بشعار المجتمع المدني الذي أتينا إليه متأخرين، أي بعد استهلاكه. من هنا فإن الشعار، حيث طرح، لا صدى له ولم يحرك قوى على ساحة المجتمع.

ولا نغضبن لذلك، فإذا كانت الديموقراطية أخفقت عندنا فإنها تشهد على قصورها في المجتمعات الغربية المسماة ديموقراطية، حيث ما زال الكثيرون من المثقفين يتعاملون مع الديموقراطية بمفاهيم عصر الصناعة والحداثة الذي يتم تجاوزه الآن مع الدخول في العصر الرقمي والفضاء المعلوماتي والاقتصاد المعرفي.

وهكذا تشهد المجتمعات مع ثورة الاتصالات والتقنيات تحولات هائلة تترك أثرها على مختلف الصعد والمستويات. ثمة فاعل بشري جديد ينبثق على المسرح الآن بقدر ما يتشكل مجال كوني جديد تتغير معه علاقتنا بالدولة والمجتمع والمواطنية والحقوق والهوية.

من هنا تتغير الفاعلية السياسية نفسها، بحيث لا يعود العمل الديموقراطي مقتصراً على صناديق الاقتراع والبرلمانات أو على الصحافة والأحزاب أو على المثقفين والكتاب المنخرطين في المناقشات العمومية كما يجري حتى الآن. ثمة قوى ووسائط جديدة تتوسط بين الفاعل السياسي ونفسه، أو بين الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم. فإلى جانب الصحيفة هناك القنوات والشبكات الفضائية التي تمارس دوراً فاعلاً في تشكيل الرأي العام وفي صناعة الحقيقة. وإلى جانب الدول هناك الشركات المتعددة الجنسية التي تلعب دوراً كبيراً في صناعة القرارات السياسية

للحكومات الوطنية. وإلى جانب البرلمانات والأحزاب السياسية هناك المؤسسات الإقليمية والدولية التي أصبحت مجالاً لممارسة العمل الديموقراطي على المستوى الكوني.

معنى ذلك أننا نتجاوز الآن الديموقراطية التمثيلية نحو الديموقراطية الميديائية بقدر ما نتجاوز حقوق الإنسان والشعوب نحو حق إنساني ذي طابع كوني. ونتجاوز المواطن في مدينة أو دولة إلى المواطن العالمي ذي الهوية المفتوحة أو الهجينة، تماماً كما نتجاوز العمل على صعيد محلي أو وطني إلى العمل على صعيد إقليمي أو عالمي. وأخيراً إننا نتجاوز البطل المنقذ والزعيم المحرر أو المثقف صاحب الدور النبوي والرسولي نحو الفاعل الاجتماعي الذي هو صانع حياته بقدر ما يشارك في صناعة الحياة وتنمية المجتمع بوصفه عاملاً من عمال المعرفة له اختصاصه ومهنته. باختصار: ثمة إمكان ينفتح الآن للتفكير والعمل على تجاوز المجتمع النخبوي والإدارات الهرمية والعلاقات البيروقراطية نحو المجتمع التداولي ذي العلاقات الأفقية والتبادلية. هل نتراجع إلى الوراء بعد أحداث أيلول؟ هذا خيار تعمل له قوى يفكر أصحابها بعقلية الصدام ويقسمون العالم قسمة فاصلة وحاسمة إلى معسكرين: الأخيار والأشرار، أو الأصدقاء والأعداء. والذين يفكرون على هذا النحو لا يفعلون سوى أن يزيدوا الوضع العالمي تعقيداً وتأزماً أو استبداداً وعنفاً.

خلاصة: الشراكة والتداول

لم تعد المسألة في العالم اليوم، لا عندنا ولا عند غيرنا، أن نرفع شعارات الحرية والديموقراطية أو المجتمع المدني، لكي نقوم بانتهاكها أو نفشل في الدفاع عنها. لقد أمست هذه الشعارات عملة مستهلكة لا تلقى الرواج لدى الأجيال الجديدة التي تتشكل عندها عقليات وحساسيات وهموم جديدة ومختلفة. ولذا فالمسألة أن نتحرر من تهويماتنا المثالية

وشعاراتنا الخاوية ومقولاتنا الهشة، لكي نعيد ابتكار عناوين الحرية والحقوق والديموقراطية بفتح الفكر على الظاهرات والمجالات واللغات التي تتشكل مع الثورة الرقمية، وفتح العمل على معاني الخلق والإنتاج أو الأداء أو الإنجاز أو السلطة والفاعلية. فلا مجال لمعالجة الأزمات بالأدوات التي تصنعها. ولا جدوى، بعد الآن، من مواجهة الأزمات بالعدة الفكرية القديمة حيث الحريات الديمقراطية تقوضها نرجسية النخبة وعبادة الشخصية والقضايا المقدسة، تماماً كما أن الطاقة على الابتكار للأفكار والمعارف تشلها الأختام الأصولية وأصنام النظرية وهواجس الهوية والتراث. إن المخرج، إذا لم نشأ صنع مزيد من الهزائم أو تحويل القضايا إلى مشاريع فاشلة أو مستحيلة، هو تغيير المهمة الوجودية بتغيير شبكة المفاهيم والمعايير التي نستخدمها في فهم العالم والتأثير في الواقع. الأمر الذي يحملنا على الانخراط في سياسة فكرية جديدة لإدارة القضايا والوقائع والهويات ذات وجه مثلث:

ـ الأول إتقان لغة التداول في ما بيننا أفراداً وجماعات أو دولاً وحكومات. ومفردات التداول هي: عقلية الوساطة ولغة التسوية، الفكر التركيبي والمنهج التعددي، العقل التواصلي والمعيار التبادلي، الروابط الأفقية والهوية المفتوحة على التعدد والاختلاف. ولذا لا تقتصر الديموقراطية على تداول السلطة، وإنما هي أيضاً تداول المعلومات والأفكار بقدر ما هي تبادل الخبرات والخدمات، وهي تداول السلع والأدوات بقدر ما هي تفاعل اللغات والقيم أو تداول النماذج والأنماط.

ـ الثاني إتقان لغة الشراكة والمسؤولية المتبادلة مع الغير لكي نفيد مما تطلقه عولمة العلاقات أمام البشر من إمكانات للعمل والتواصل والتبادل أو الاختلاط لا سابق لها. في أي حال لا أحد اليوم يكتفي بذاته أو يستغني عن غيره. ونحن جزء من العالم علينا المشاركة فيه بصناعة الحضارة. أما النرجسية الثقافية والأحادية القطبية ووضع الملامة على الغير

واستراتيجيات الاستقواء أو الإلغاء، فإنها تسير ضد منطق العصر وتسهم في تدمير الذات وتخريب العالم.

ـ الثالث إتقان لغة الخلق والتحول بحيث ننتج أو نبتكر ما به ننمو ونتطور أو نكتسب معرفة وقوة ومكانة لكي نمارس وجودنا على سبيل الاستحقاق والازدهار، علماً وثراء أو قوة واقتداراً. فلا جدوى أن نبقى على ما نحن عليه، فيما نمارس علاقتنا بهويتنا على سبيل العجز والتخلف أو الضعف والهشاشة. وإنما الرهان الآن أن لا نفكر بعقلية المحافظة، حتى لا نخسر ما نريد المحافظة عليه، بل أن نخلق ما به نتغير ونتحول لكي نغير الواقع ونسهم في رسم خريطة المشهد الكوني. هذا أكثر ما نحتاج إليه: التداول، الشراكة، الخلق، إذا شئنا ممارسة حيويتنا الفكرية وحرياتنا الديموقراطية واحتلال موقع على خريطة العالم.

طبعاً هذه ليست قرارات نتخذها، بل إمكانات نشتغل عليها سبراً واستغلالاً، أو توسيعاً وإنماء، أو صرفاً وتحويلاً.

إن الأنظمة الديموقراطية والحريات السياسية تمسي بلا معنى أو تستحيل إلى أضدادها، ما لم يتعامل الناس، أفراداً وجماعات، مع أنفسهم بوصفهم فاعلين اجتماعيين يعبرون عن فاعليتهم السياسية عبر التفكير الحي والعمل المتقن، لتحويل الفضاء الاجتماعي إلى مداولات خصبة أو مجالات مثمرة أو موارد جديدة أو إلى إدارات عقلانية أو مبادرات خلاقة أو وحدات فعالة.

العلاقة بين الإسلام والغرب

صدام الحضارات أم صدمة الإنسان؟!

I ـ إشكالية مثلثة

كيف ينسج المرء علاقته بالآخر؟ ما هي الإمكانات المتاحة الآن في ما يخص العلاقات بين الجماعات البشرية والهويات الثقافية؟ الصراع والصدام أم التنافس والتسابق؟ الإقصاء والإلغاء أم التواصل والتداول؟

هذه أسئلة ليست جديدة. ولكن الكلام يتجدد عليها فيما يتكاثر الكلام على مقولة «صدام الحضارات» التي هي الآن مثار التداول والاختلاف، والتي احتلت واجهة المشهد الفكري بقدر ما طغى العنف على المشهد الكوني، بعد تفجيرات أيلول في الولايات المتحدة.

ولا يخفى أن الصراع بين الإسلام والغرب هو المقصود من عبارة «الصدام»، وهو صراع نعيش اليوم، على الأقل على مستوى الفكر، محطاته وفصوله بقدر ما نَحجُب بداهاته، كَما تتمثّل بشكل خاص في التعارضات الجوهرية والحاسمة التي تزرع في العقول خرافة المماهاة مع الذات أو جرثومة التضاد بين الأشياء والذوات أو بين الثقافات والحضارات.

وهكذا فإن مقولة صدام الحضارات تستبطن، وكما تفهم في سياقها الراهن، ثنائية مركبة تحتاج إلى الفحص وإعادة النظر؛ أولاً على صعيدها

الوجودي بوصفها تجسد إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر بصرف النظر عن الهويات والانتماءات؛ ثانياً على صعيدها الإناسي، بوصفها تشكل مثالاً حياً لإشكالية العلاقة بين الإسلام والغرب؛ وفضلاً عن ذلك فإن الكلام على صدام الحضارات هو مثار للالتباس بقدر ما يُبنى على الخلط بين الثقافة والحضارة.

وهكذا نحن إزاء ثلاثة ثنائيات لكل واحدة منها سؤالها:

1 ـ ثنائية الأنا والآخر وسؤالها: هل نعرف الآخر أم نخترع له ما نشاء من الصور؟

2 ـ إشكالية الإسلام والغرب وسؤالها: هل نحن حقاً إزاء صدام بين هذين العالمين أم أن هناك تداخلاً بينهما لا فكاك منه؟

3 ـ إشكالية الحضارة والثقافة وسؤالها: هل نحن إزاء صدام حضارات أم تفاعل ثقافات؟

II ـ الحضارة والثقافة

الكلام على الصدام بين الحضارات بوصفه صراعاً بين الأديان، بحسب نظرية هنتنغتون التي تعتبر الدين أخص مقومات الحضارة، إنما ينطوي عى التباس منشأه عدم التمييز بين الحضارة والثقافة. فالحضارة تتعلق بأسباب العيش ووسائله وأساليبه، بقدر ما ترتبط بأنماط الإنتاج أو بأنظمة الاتصال ومنظومات التواصل، كما تتجلى بشكل خاص في الأدوات والتقنيات أو في السلع والمنتوجات وسائر رؤوس الأموال المادية، في حين أن الثقافة تتعلق بنظام المعنى وعناوين الوجود، أو بمنظومة القيم ومصادر المشروعية، كما تتجلى خاصة في العقائد والفلسفات أو في الفنون والآداب، وسوى ذلك من رؤوس الأموال الرمزية.

في ضوء هذا التمييز يمكن القول بأن البشرية تعيش منذ زمن في فضاء حضارة عالمية واحدة بموجتيها الصناعية والإلكترونية. أما الحضارة

الإسلامية فإنها تنتمي إلى العصر الزراعي بوسائلها وتقنياتها، بتنظيماتها ومنتوجاتها. وهي كسواها من الحضارات القديمة باتت حضارة ميتة، أو فقدت فاعليتها حيث تمارس ولم يبق منها سوى آثارها أو شواهدها. ما يوجد الآن ويمارس حضوره ومقاومته في مواجهة الغرب وثقافته أو حضارته وتقنيته هو الثقافة الإسلامية بنصوصها ومرجعياتها، أو بقيمها ومفاهيمها وتقاليدها. بهذا المعنى إذا كان ثمة موقف سلبي أو عدائي من جانب الغربيين، تجاه العالم الإسلامي، فليس تجاه الحضارة الإسلامية الغابرة التي تستأثر باهتمام الغربيين وتنال إعجابهم بمنجزاتها وآثارها الباقية، بل تجاه الثقافة الإسلامية أو العربية، كما تتجلى بشكل خاص في جوانبها العقائدية الدينية أو الإيديولوجية القومية، القديمة والحديثة.

من هنا يبدو الكلام على صراع حضاري لا موضوع له. فلا معنى لأن يقف المرء ضد مكتسبات الحضارة السائدة، بل ما من أحد إلا ويرغب بالاستفادة مما أنجزته هذه الحضارة من الاختراعات والأدوات والمنتجات، في تحقيق مشاريعه أو في تحسين شروط حياته.

يشهد على ذلك الدعاة من رجالات الدين المسلمين الذين يمارسون نجوميتهم من فرط ظهورهم على الشاشات لبث دعاويهم وشرح فتاويهم أو للدفاع عن آرائهم وطروحاتهم. وثمة مثال حيّ يتصل بالحدث الذي ما نزال نعيش في أجوائه ونتأثر بتداعياته: فابن لادن قد استخدم أحدث الوسائل والمعطيات التي أنجزتها الحضارة الحديثة، لكي يدافع عن أطر فكرية ونماذج سلوكية فقدت راهنيتها ولا يمكن ترجمتها إلا إرهاباً ودماراً.

الأجدى أن نتحدث عن صراع بين الثقافات، كما هي حال العلاقة، في وجه من وجوهها، بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، وعلى رأسه الولايات المتحدة. ولكن الصراع بين الهويات الثقافية لا يقتصر على هذين العالمين. ففي داخل الغرب ثمة صراع بين الثقافة الفرنسية والثقافة

الأميركية، بعد أن بات الفرنسيون يخشون على لغتهم وثقافتهم من انتشار اللغة الإنكليزية وهيمنة النموذج الأميركي للعيش. من هنا تبنّيهم شعار التعدد اللغوي والتنوع الثقافي، بعد أن كانوا من دعاة عالمية الثقافة. بل يمكن القول بأنه في داخل المجتمع الواحد ثمة تنافس أو صراع بين تياراته وفئاته وثقافاته الفرعية أو التحتية، كما يجري في الولايات المتحدة التي ابتكَرت مقولة «التعددية الثقافية».

وهكذا لا يخلو مجتمع من صراع على تأويل المعنى واحتكار المشروعية من جانب الدعاة وحراس الهويات الذين يمارسون خصوصياتهم على نحو استبدادي أو فاشي، بقدر ما يحيلون الثقافة، بما هي إبداع أو تفرد وتحرر، بالخلق والتحول، إلى أدلوجات مغلقة أو إلى طوباويات مستحيلة.

III ـ التحويل الخلاّق

وإذا كانت الثقافة الإسلامية تجد نفسها الآن أمام تفوق الثقافات الغربية أو أمام تحديات العولمة وثورتها التقنية والرقمية، فمجابهة التحدي لن تكون مجدية بعقلية يرفع أصحابها شعار مقاومة الغزو الثقافي على نحو يشهد على عجزهم وجهلهم في آن. فالأجدى والأغنى والأقوى في مواجهة التحولات والمستجدات هو أن تُجري الثقافة الإسلامية تحويلاً خلاقاً على نفسها، بحيث تُخضع للنقد المعرفي والفحص العقلاني مرجعياتها ومؤسساتها أو نماذجها وصيغها أو مفاهيمها وقيمها، من أجل إعادة البناء والتركيب، وعلى نحو يسهم في تغذية عناوين الوجود ومصادر المشروعية من خلال المشاركة الغنية والثمينة في إنتاج الأفكار والمعارف.

إن تطوير مفهوم الهوية أو الحرية، مثلاً، بإنتاج أفكار جديدة حوله تعيد صياغة إشكالية العلاقة بين الآنا والآخر على مستوى الخارج أو بين مواطن وآخر على مستوى الداخل، هو أفضل دفاع عن الذات. أما

النرجسية الثقافية وإرادة المماهاة وعقلية المحافظة بحجة الخشية على الخصوصية من خطر الغزو الفكري، فإنها تجعلنا الوجه الآخر لدعاة الاصطفاء والإقصاء الاجتماعي أو الحضاري أو الثقافي والخلقي، بقدر ما تولد المزيد من الضعف والتبعية للغير الذي لن يعترف بنا ما لم نصنع شيئاً يحتاج إليه أو يفيد منه من أدوات النظر ووسائل العمل أو من قيم الحياة ونماذج التنمية.

من هنا لم تعد المشكلة الأولى في نظري قضية صدام بين الحضارات أو صراع بين الغرب والإسلام أو بين العرب والحداثة أو بين الأنسنة والعولمة، وإنما القضية أن ننخرط في ورشة الحضارة والمشاركة في صناعة العالم، بحيث نحسن سياسة التداول في ما بيننا بقدر ما نتقن لغة الشراكة مع الغير، عبر التمرس بمنطق الخلق والفتح، بحيث ننجز شيئاً يستأثر باهتمام العالم، حتى لا نتحول إلى ديناصورات ثقافية تدافع عن هويتها دفاعات فاشلة أو عقيمة أو مدمرة بعقلية النموذج الإرهابي الذي يدعي القبض على الحقيقة أو بعقلية القاصر، أي الأبله الثقافي الذي لا همّ له سوى تقليد الماضين في كل ما قالوه أو فعلوه.

IV ـ جرثومة التضاد

من التعارضات التي تجدر مراجعتها وكسرها ثنائيةُ الواقع والمتخيل التي تحتاج إلى قراءة تداولية لإعادة صوغ العلاقة بين الأنا والآخر على نحو يتيح تجاوز التضاد بين طرفي المعادلة: فلا وجود لواقع خام كما لا وجود لخيال مطلق. إذ كل واقع نتصوره هو مُتخيَّل بشكل من الأشكال، كما أن كل تصور هو إعادة توليف أو ترتيب لعناصر الواقع تتغير معه خارطة الأشياء أو مشهد العالم، عبر أنظمة العلامات وأدوات الترميز أو عبر تراكيب الخيال وشبكات الفهم.

من هنا لا نرى الأشياء كما هي عليه، بل نُعيد خَلْقها بما ننشئُه من

النصوص والتشكيلات أو بما نبتكره من الرموز والصور أو بما نخترعه من الوسائل والأدوات أبو بما نصوغه من القواعد والنظريات.

فلا مناص إذن من التخيل الذي يعيد تشكيل الواقع بقدر ما يملك وقائعيته. والفرقُ بين واحد وآخر هو في الطاقة التخييلية وفي طريقة استثمارها. ثم خيال خلاّق يتعامل صاحبه مع الواقع بصورة غنية وفعالة، عبر اختراعاته أو إبداعاته في حقل من الحقول العملية أو النظرية، المادية أو الرمزية، التقنية أو المعلوماتية. ولكن هناك من يتعامل مع الواقع على سبيل التقليد أو بعقلية المطابقة لكي يُعيد إنتاجه بصورة سخيفة أو عقيمة، كما هي حال الفنان الذي يحاول تقليد الطبيعة ونسْخها، أو كما هو شأن الذين يعتقدون بصدق نظرياتهم المجرّدة ويسعون إلى تَطبيقها بحرفيتها، فيكون المآل الفشل والإخفاق أو الجُمود والتراجع.

وهكذا نحن ننشِئ عوالمنا بما نخلقه من الوقائع أكثر مما نَعرف الواقع على حقيقته أو بصفته العَيْنية. وإذا كان هذا شأننا مع الأشياء والكائنات، فمن باب أَولى أن يكون هذا شأننا مع الأشخاص والذوات؛ بمعنى أننا نرى إلى الآخر عبر وساوس اللاوعي وكوابيس الذاكرة أو عبر خيمياء الخيال وأوهام العقل أو عبر هوامات الرغبة وتشبيحات القوة.

ولذا لا نرى عبر مرايا مسطّحة أو شفافة، وإنما نقيم علاقتنا، بغيرنا أو بذواتنا، عبر مرايا مقعرة أو مُحدّبة على سبيل التحسين والتجميل أو التقبيح والتشنيع أو التضخيم والتهويل أو التهوين والتبسيط.. وذلك بحسب ما نحب ونعجب أو نكره وننفر أو نرغب ونطمع أو نخشى ونجهل.

وهكذا يصنع الواحد منا للآخر، إيجاباً أو سلباً، صوراً أو نماذج مشحونة بالمشاعر والدوافع بقدر ما هي مُلَغّمة بالمخاوف والمطامع أو مَنْسُوجة من الخرافات والتهويمات، فيرى فيه الملاك أو المثال أو القديس، أو بالعكس لا يرى فيه سوى الشبح أو الشيطان أو البعبع، على

ما تترجح العلاقة في حدودها القصوى بين الواحد والآخر.

هذا شأن العاشق، لا يرى معشوقه بعينه، بل بخياله وعبر أطيافه، ولذا يَمْحُو له كل عيوبه ولا يستبقي إلا صفات الجمال. وهذا أيضاً شأن المريد مع إمامه أو مرجعه، إنه يخلع عليه صفات الكمال بقدر ما يعمل على تنزيهه وتقديسه. وبالعكس. فعندما يتعلق الأمر بمن نعتبره العدو أو الخصم الذي نكرهه أو نَرْهبُه، فإننا نخلع عليه أبشع النُعوت ولا نرى منه سوى النقائص والعيوب، كما يفعل الذين يُؤَبْلِسون الآخر ويتعاملون معه بوصفه مثال القبح أو مصدر الشر والفساد. وفي الحالة القصوى يُجرّد الغير من إنسانيته لكي يتهم بالتخلف والعجز أو لكي يُوصَف بالبربرية والهمجية.

ولا يعني ذلك، إذا أردنا عدم الوقوع في فخ التبسيط، أننا نُعْلِي دوماً من شأن الذات لكي نَحِطّ من شأن الآخر. ثمة احتمال آخر: فالمرء قد يحط من قدْر نفسه ويُعْلي من قدر غيره، خاصة إذا كان هذا الغير متفوقاً أو غالباً. عندها تختلط المشاعر والمواقف بين الكره والمحاكاة أو بين الرفض والجذب.

هذه هي الحال بيننا وبين الغَرْب، منذ غزوه العسكري والثقافي للبلدان العربية والإسلامية قبل قرنين من الزمن. فالعلاقات بين الهويتين تتراوح بين الإنكار والانبهار أو بين الخوف والإعجاب أو بين التقدير والتقليد.

هناك من بهرتهم الحضارة الغربية فحاولوا تقليدها والنسج على منوالها، كما فعل الكثيرون من النخب الثقافية والسياسية الذين تعاملوا مع الغرب بوصفه العالم والأفق أو المثال والنموذج في النهوض والإصلاح أو في التقدم والتنمية أو في التحرير والتغيير أو في التفكير والتعبير، من أتاتورك إلى بورقيبة، ومن شبلي الشميل وقاسم أمين وطه حسين إلى شعراء الحداثة وكتاب ما بعد الحداثة.

والتقليد سيف ذو حدّين، وذلك حسب طريقة توظيفه: قد يكون طوراً لا غنى عنه لكي يتمرّس المرء ويكتسب الخِبرات والمعارف التي تتيح له أن يبني نفسه ويصنع نموذجه. ولكنه عندما يمسي مجرد مماهاة، فإن صاحبه يعيد إنتاج الأصل أو النموذج بصورة عقيمة أو مشوهة أو فقيرة، كما شهدت التجارب المتعلقة بنقل النماذج ونَسْخها من غير تطعيم وتهجينٍ أو من غير توليد وتحويل على سبيل الابتكار والتجديد، وذلك حيث أُنتِجت أسوأ الطبعات وأردأ النماذج عن الوحدة والاشتراكية والديموقراطية والعقلانية والتنمية، خاصة في البلدان العربية.

مقابل التقليد هناك من وقفوا موقف الرفض والعداء مما هو غربي، إمّا بسبب نرجسيتهم الثقافية التي تزيّن لهم بأنهم المصطفون من أهل الحق والعدل وبأن أمتهم خير أمة كما هو اعتقاد السلفية الإسلامية المتطرفة، وإما لأنهم يرون بأنه لا نهوض ولا تقدم إلا بالتحرر من هيمنة الدول الغربية بقيادة الولايات المتحدة أو بمقاومة الغزو الثقافي الغربي بنموذجه الأميركي على وجه التخصيص. على هذا النحو تعاطى مع الغرب أكثر الدعاة الإسلاميين من أصحاب خطابات الغزو والاستيراد الفكري، سواء لدى الفقهاء ومثالهم الإمام الخميني الذي أطلق على الولايات المتحدة اسم الشيطان الأكبر، أو لدى الفلاسفة ومثالهم الدكتور حسن حنفي الذي يعتبر أن المهمة الآن هي التحرر من فلاسفة الغرب الذين هم كالثعبان المُقيم في القمصان. هذا فضلاً عن دعاة القومية ومنظّري الاشتراكية ومناهضي العولمة بفلولهم ونِسَخهم اليسارية واليمينية، الحداثية أو التراثية، وتلك هي المفارقة الفاضحة.

على جبهة الغرب ليس الوضع أقل تعصباً وتطرفاً لدى أهل الاصطفاء الذين يتعاملون مع العرب والمسلمين بعقلية النفي والرفض أو بمشاعر الكره والعداء، من المستشرقين الذين نظروا إلى العالم الإسلامي بمنظار عنصري استعلائي لكي يتهموا أهله بالنقص الإنساني والعجز التكويني من

حيث عرقهم وعقولهم، إلى الكتاب المعاصرين الذين يعلنون بكل صراحة كرههم وحقدهم تجاه العرب والمسلمين(*).

واليوم تبدو المواقفُ أكثر حِدّةً والوضعيةُ أشدّ توتراً، من حيث ردود الفعل العنصرية أو الغوغائية، من هذا الجانب أو من ذاك. فلا شيء يستدعي الضِدَّ أو يتواطأ معه أو يصنعه أكثر من ضده.

هذا ما حدث إِثْر الهجمات الإرهابية على نيويورك بعد أن تبنّاها ابن لادن تحت شعار محاربة النصارى واليهود بزعامة أميركا التي يعتبرها الدعاة الإسلاميون رأس الكفر والشر: لقد اجتاحت بعض البلدان في الغرب موجاتٌ من العِداء ضد العرب والمسلمين طاولت الثقافة والعقيدة والعرق واللغة بل الرسم والسمة، فباتوا في نظر كثيرين من الغربيين مصنع الإرهاب ومصدر الخوف والخطر أو رمز البربرية ومعاداة الحضارة والمدنيّة.

والنقيض الذي هو الوجه الآخر للعملة على جبهة الإسلام ليس أقل عداء في الرؤية والمعاملة: فقد ابتهج الكثيرون لما جرى في نيويورك في العلن أو في السر، وتعاطف الكثيرون مع ابن لادن، وأيّده الكثيرون ممن يفكرون على شاكلته بقسمة العالم إلى غرب شرير وإسلام خيّر، أو ممن ينزهون النفس لكي يرموا دوماً المسؤولية والتهمة على الغرب والغير. فأين هي المشكلة: في الآخر أم في الأنا؟ ولمن المصلحة في ما جرى من الأعمال الإرهابية والحروب المضادة؟

V ـ خرافة المماهاة

النظر إلى الإسلام بوصفه ضِداً للغَرْب بالمُطلق، هو كالتعامل مع الغرب بوصفه مُعادِياً للإسلام بالمطلق. كلاهما وَجْهان لعملة إيديولوجية

(*) كما نجد نماذجهم لدى الكاتب الفرنسي ميشال هولبك والصحافية الإيطالية أوريانا فالاتشي.

واحدة تحفُر الخنادق الثقافية أو العسكرية بين المجموعات البشرية، سواء من هذا الجانب أو ذاك، بقدر ما تصدُر عن تقسيم الناس قسمةً نهائية بين إيمان وكفر أو خير وشر أو تخلّف وتقدم أو مدنية وبربرية...

مثل هذه الثنائية المانوية الفاصلة تنطوي على الكثير من التبسيط والتضليل، بقدر ما تحجُب العلاقات المعقدة والمتشابكة أو المُلتبسة بين الغرب والإسلام أو داخل كل واحدٍ من هذين العالمين.

صحيح أن هناكِ علاقات تحدٍّ وصراع بين الغرب والإسلام، كما تشهد على ذلك السجالات العقائدية والغزوات العسكرية منذ القِدم. ولا مراء أن الصراع بينهما هو أكثر حِدةً وتوتراً مما بين أيّ منهما وبين الهويات الثقافية الأخرى كالهندية أو الصينية. ولذلك سببان على الأقل، الأول استراتيجي ويتمثل في ما بين الإسلام والغرب من تجاور جغرافي يجعل أحدهما يتوسّع على حساب الآخر. والثاني عقائدي يتمثل خاصة في الانشقاق بين الإسلام والمسيحية اللذين هما فرعان لنفس الأصل التوحيدي يتنافسان على احتكار الإيمان والمشروعية الدينية باسم إلٰه إبراهيم وبقية السلالة النبوية. والخلافُ بين الأشقاء الذين ينشقّون عن بعضهم أو على بعضهم البعض هو الأكثر حدّةً، والحروبُ بينهم هي الأكثر شراسةً وفظاعةً، كما شهدت الحروب الدينية في أوروبا أو الفِتن المذهبية في العالم الإسلامي. ذلك أن الواحد منهما يريد للآخر أن يكون نسخةً عنه أو يعمل على نسخه وعدم الاعتراف به، كما هي حال العلاقة بين المسيحية والإسلام: فالمسيحية لم تعترف بالإسلام الذي تفرّع عن نفس الأصل التوحيدي، وفي المقابل إن الإسلام قد اعترف بالمسيحية ولكن بعد أن حاول نَسْخها والقيام مقامها. وهذا الخلاف العقائدي من أكبر العوائق أمام الحوار بين المسلمين والمسيحين في بلد كلبنان متعدد الديانات والطوائف.

ومع ذلك فالعلاقات بين الإسلام والغرب هي صلات بين عالمين لا ينفكان عن التواصل، إذ الواحد منهما يحتاج إلى الآخر بقدر ما يسعى إلى

اختراقه أو يعمل على نفيه. ليتأمل أحدنا الكتاب والمثقفين الذين يطلون عندنا عبر الشاشات لكي يحدّثوننا عن الغزو الثقافي الغربي، فيما أزياؤهم حديثة وألقابهم العلمية أجنبية (دكتور، بروفسور) ومعارفهم نتاج للجامعات الغربية.

ولو عدنا إلى الدكتور حسن حنفي الذي يقف موقف العداء من فلاسفة الغرب، نجد أن دفاعاته المتواصلة عن الهوية الإسلامية، بالهجوم على الحضارة الغربية، لم يشفع له عند الإسلاميين المتزمتين الذي يتعاملون معه كفيلسوف لا يحتكم إلى النص ولا يعتصم بمرجعيته الإسلامية. ولذا لم يَنْجُ من تهمة الارتداد والإساءة إلى الإسلام. وإذا لم يَلْقَ حنفي نفس المصير الذي لقيه زميله نصر حامد أبو زيد، فليس لأنهم اقتنعوا بصحة إسلامه، بل لأن تهمة التفكير قد استُهلكت بعد أن أصبحت تُطلق كيفما كان، وحتى ضد الذين تسلّحوا بها وشهروها ضد الغير.

الشواهد كثيرة على وجوه الخرق والتبادل. لنفكر بالعرب والمسلمين الذين يجدون في البلدان الغربية منفى أو مكاناً للعمل هرباً من الفقر والجور في بلدانهم، أو الذين يقيمون على أرض الغرب ويهاجمونه في عقر داره كما نسمع أو نشاهد عبر القنوات الفضائية، هذا فضلاً عن الذين لا يجدون سوى المحافل الغربية مكاناً لفضّ نزاعاتهم كما فعلت الفصائل الأفغانية المتنازعة على السلطة.

وهكذا نحن نهرب من أنفسنا إلى الغرب، نستنجد به أو نطلب عنده العلم والطبابة أو نتنعّم بسلعه ووسائل لهوه أو نشتري الأَسلحة التي نحارب ونتحارب بها، أو نتبنّى النظريات والمقولات التي نحتاج إليها لفهم العالم أو لتحقيق مشاريعنا التنموية.

وليسأل أحدنا مثل هذه الأسئلة: من الآخر بالنسبة إلى الكثيرين من الأفغان: الأميركان أم حركة طالبان؟

ومن الآخر بالنسبة إلى الكردي المسلم: إسرائيل أم الدول الإسلامية التي تقاسمت كردستان؟

ومن الآخر بالنسبة إلى المرأة الكويتية: المرأة الغربية أم الرجل الكويتي الذي يقول لا حق للمرأة لكي تطالب به؟!

ومَنْ الآخر بالنسبة إلى الكثيرين من العرب: الغربيون الذين نتشبّه بهم من حيث أنظمتهم الديموقراطية أم الدعاة والساسة الذين يصنعون الكوارث بمشاريعهم وقراراتهم المستحيلة والمدمرة؟ من الأخطر على الهوية والمصير: برلسكوني الذي تراجع واعتذر عن كلامه حول تفوّق الحضارة الغربية على الحضارة الإسلامية أم الحاكم العربي الذي يُرْهِب شعباً بكامله لا يجرؤ فردٌ من أفراده على مساءلته أو مطالبته؟

لنعترف بأن الغرب مقوّم من مقومات حياتنا نحتاج إليه في مشاريعنا الحضارية. مما يعني أن علاقتنا به هي علاقة ضرورية بقدر ما يشكل شطرنا الآخر على الصعيد الوجودي، كما يعني أن علاقتنا بأنفسنا هي علاقة ملتبسة لأننا لا نشكل عالماً متجانساً لا انقسام فيه ولا اختلاف، كما تشهد على ذلك صراعاتنا العقائدية وحروبنا الأهلية.

كذلك الواقع في الشطر المقابل: ليس الغرب عالماً مُغلقاً لا انقسام فيه، ولا هو جبهة متراصة ضد الإسلام. ثمة وعي نقدي مُضاد للذات يبرز لدى العديد من المفكرين من جاك دريدا الذي اشتغل بتفكيك المركزية الغربية إلى إدغار موران الذي يعترف بتخلف الغرب على المستوى الخُلُقي وببدائية وعيه على الصعيد البيئي والكوكبي. وفي ذروة التطورات التي حصلت بعد أحداث 11 أيلول، برز كُتّاب يجابهون حملات العداء ضد الإسلام، كما كتب ألان غريش مؤخراً، إذ حاول فَضْح الادعاءات التي تصوِّر المسلمين بوصفهم البعبع والخطر الداهم الذي يهدد بعنفه وإرهابه العالم الغربي، بقدر ما بيَّن أن ما يتهمنا به الغربيون قد مارسوه ربما على نحو أكثر فظاعة كما تشهد المحرقة اليهودية والحروب العالمية. مما يعني

أن الإسلام، شأنه شأن المسيحية واليهودية والماركسية وسواها من العقائد القديمة والمذاهب الحديثة، قد يُؤَوَّل ويُتَرْجَم على سبيل الإيجاب أو السلب، نفعاً أو ضرراً، تسامحاً أو انغلاقاً، تعارفاً أو اقتتالاً.

صحيح أن الغرب ينظر إلى نفسه بوصفه الأقوى والأغنى أو بوصفه مصدر المعرفة ونموذج الحضارة، فيما هو يُعاملنا بوصفنا مجرّد مستهلكين لسلعه وأدواته أو لسلاحه وأفكاره. بذلك يسكت على الوجه الآخر للعملة: كونه يمارس الإرهاب بتهديداته العسكرية ومفاضلاته العنصرية، وكونه قد حقق تقدمه وأنجز ما أنجز، منذ قرنين، بقدر ما احتاج إلينا أو استخدنا كمواقع أو كأسواق وموارد، سواء عن طريق القوة أو السِلم. من هنا فإن الإرهاب الذي يتّهمنا به مردود عليه، إذ نحن وجهه الآخر الذي يحاول إخفاءه، تماماً كما هو وجهنا الآخر الذي لا نعترف به.

وذلك يحمل على إعادة النظر في إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر، بحيث تُقرأ قراءة تداولية تتجاوز الثنائيات الضدية والعقليات الاصطفائية. فمن نظنه الآخر يقيم فينا من حيث لا نحتسب. ومن ننعته بأسوأ النعوت قد يكون وجهنا السيئ الذي نجهله ونفاجأ به، أو الذي نسكت عنه ولا نعترف به، أو الذي نريده ونخشى الإعلان عنه أو الذي نكرهه ولا نستغني عنه. وإلا كيف نفاجأ دوماً بما لا نفكر فيه ولا نسعى إليه!

وبالعكس: من نحسبُه الشبيه أو الشقيق قد يكون لغماً ينتظر ساعة الانفجار. وإلا كيف نفهم ما يعانيه العالم العربي من النزاعات الوحشية بين الأخوة والأشقاء!

في ضوء هذه القراءة التي ترى الوجه الآخر للعلاقة بين الأنا والآخر، يمكن تجاوز فخ العداء بين الإسلام والغرب. فلا يعود الإسلام مصدر الخطر والخوف، بل من يتّهمه الغربيون بالإرهاب لتغطية عنفهم الرمزي وإرهابهم العسكري، ولا يعود العربي العدو الذي يريد أن يحل محل الغربي في بلده، بل الذي يحتاج إليه الغربي ولا يستغني عنه في ما

يصنع من قوة أو ثروة. وفي المقابل لا يعود الغرب الجحيم، بل من نقلده ونحتاج إليه، أو من نكرهه لأننا نعجز عن أن نكون مثله، أو من لا نعترف به لأنه يكشف عن جهلنا وعجزنا، أو حتى من نجد فيه من يدافع عنا ويقف إلى جانبنا. وفي المقابل لا يعود الشقيق هو الفردوس. قد يكون الأخ الذي نرهبه أو الشبيه الذي يريدنا صورة عنه أو الشريك الذي يلغم الهوية أو الشقيق الذي يمزق الوحدة.

مما يعني أن الإسلام هو مشكلة الغرب مع نفسه، كما أن الغرب هو مشكلة الإسلام مع نفسه، وذلك فيما يتعدى ما يستعيره أو يصنعه كل واحد منهما للآخر من الأقنعة والصور المتعددة والملتبسة أو المتعارضة.

ومعنى المعنى أن المسألة هي على صعيدها الوجودي مشكلة الإنسان مع نفسه، خاصة اليوم حيث تتشابك المصالح والمصائر على المستوى الكوني.

على هذا الصعيد تتحول المسألة من كونها صراعاً بين حضارات أو ثقافات لكي تصبح خياراً بين إمكانيتين: الصدام بين الهويات الثقافية أو التداول والتفاعل بين الجماعات اللغوية والبشرية. كذلك لا تعود المشكلة أن حفنةً من الإرهابيين يهددون مصير العالم بأسره. فالإرهاب هو نتاج ثقافتنا ومجتمعاتنا بقدر ما هو نتاج إنسانيتنا التي ما تزال عند نقطة الصفر من حيث تدبرها لما تحصده من عنف أو تولده من فقر أو تحدثه من هلاك ودمار. وتلك هي المسألة الكبرى.

هوامش

- بالنسبة إلى موقف الدكتور حسن حنفي من فلاسفة الغرب راجع كتابه، مقدمة إلى علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1995.
- بالنسبة إلى الفرق بين الثقافة والحضارة راجع كتابي، حديث النهايات، حضارة واحدة وثقافات متعددة، المركز الثقافي العربي، بيروت 2000.
- بالنسبة إلى موقف ألان غريش، راجع مقالته: الخواف من الإسلام، جريدة «لوموند ديبلوماتيك»، عدد تشرين الثاني، 2001.

صدام الحضارات:
الأكذوبة، الفضيحة، الكارثة

• أكذوبة الصدام

ما حدث بعد 11 أيلول من أحداث جسام، بدأت بالهجمات الإرهابية على الولايات المتحدة، ثم بالحملات المضادة من جانب الدولة العظمى ضد ابن لادن وشبكته في أفغانستان، وصولاً إلى سقوط كابول في براثن المعارضة، يغيّر مشهد العالم بقدر ما يحمل المرء على مراجعة أفكاره وإعادة النظر في ثوابته وخياراته، لأن ما يصنعه المرء بنفسه وعالمه، كما أن ما يتسبب به له الغير، إنما هو بمعنى ما ثمرة، سلبية أو إيجابية، لنموذجه في الفهم والتقدير، أو لمعاييره في العمل والتدبير.

غير أن كثيرين من العرب، الذين يتصدرون مهام التفكير والتنظير، يدافعون عن نفس القناعات القديمة ويفكرون بنفس الطريقة القاصرة، بالرغم مما حدث من تطورات خطيرة تغيرت معها المعطيات والشروط بصورة مفاجئة أو جذرية. ولا عجب أن تنقلب الأحداث ضدنا، لكي تكشف لنا أن تفكيرنا يصنع الفضائح والكوارث بقدر ما ينسج من الجهل والوهم والخداع. وليحاول أحدنا أن يقرأ المعطيات لفهم الوقائع والمجريات.

1 ـ إن تحالف الشمال الذي كان قد دمّر أفغانستان وأذاق أهلها الأمرين، بالإقتتال يومئذ بين المجاهِدَيْن المتنازِعَيْن على السلطة، حكمتيار

ومسعود شاه، يدخل الآن، بما تبقى من فلوله، كابول دخول الفاتحين، ولكن بصورة هزلية بقدر ما هي مأساوية، تحت غطاء القنابل الأميركية التي أمّنت له الانتصار على حركة طالبان. وهذه بدورها ما كان لها أن تدخل كابول وتطرد المجاهدين لولا دعم القوة العظمى نفسها. هذا ما حدث في حرب الخليج الأولى والثانية: لقد انتصر العراق على إيران بدعم من أميركا. ثم انهزم على يدها. وهكذا فنحن نعلن أننا ضد أميركا، فيما نحن ننتصر وننهزم بمساعدتها أو بمشيئتها. وتلك هي الفضيحة.

2 ـ بالطبع ثمة فارق لا ينبغي إغفاله هذه المرة، قد نشأ عن تغير الوضع الدولي: فبعد الحادي عشر من أيلول تجتمع معظم دول الأرض على تأييد أو دعم الولايات المتحدة في حربها على ابن لادن وأمير المؤمنين الملا محمد عمر الذي فَرَّ من كابول بعد أن كان دعا أنصاره إلى الصمود «وعدم الفرار كالدجاج». وأُولى هذه الدول الصين ذات الحضارة الكونفوشيوسية، بحسب تعابير هنتنغتون صاحب نظرية صدام الحضارات. ثم روسيا المنقلبة على شيوعيتها والعائدة إلى أرثوذكسيتها. بذلك يجري، لأول مرة، اتفاق على أمر من الأمور بين الدول الأقوى في العالم، أي أميركا وروسيا والصين، ناهيك بأوروبا التي يأمل المثقفون العرب ومناهضو العولمة أن تمارس استقلالية الرأي والموقف، والتي تعارض أميركا، ولكن لكي تمشي في ركابها أو تدعم استراتيجيتها.

ولماذا نبتعد كثيراً. ثمة شواهد أقرب على الصعيد الثقافي والحضاري: فها هي إيران التي كان الخميني، مؤسس جمهوريتها الإسلامية، ينعت أميركا بالشيطان الأكبر، تتحدث عن «الفوز العظيم» الذي حققه الشعب الأفغاني، على يد بقايا المجاهدين، بأسلحة أميركا الافتراضية وطائراتها الشبحية. وما كان لإيران أن تقف مثل هذا الموقف، لولا خروجها على ثوريتها للتعامل مع الوقائع بحسّ استراتيجي وعقل عملي مصلحي.

ولنقترب أكثر: إن معظم الدول العربية والإسلامية، من باكستان إلى المغرب، مروراً بمصر والسعودية، تعلن مشاطرة أميركا والتحالف الدولي الحرب على الإرهاب. وهكذا يجتمع زعماء الدول وقادة الأمم من مختلف الأعراق والهويات الثقافية أو المنابت الحضارية. ولا غرابة. فالبشرية آخذةٌ في الانقسام على أساس جديد: بين الذين يعرفون كيف يخترعون المستقبل ويحسنون صناعة الحياة وبين المشاريع المستحيلة التي يدفن أصحابها الحياة لأن ترجمتها تحتاج إلى عالم آخر غير هذا العالم. ومع ذلك ما زلنا نتحدث عن حتمية الصدام بين الحضارات على ما في ذلك من التبسيط والتضليل. فالقضية الآن ليست أن ندافع عن تاريخنا الحضاري أو عن هويتنا الثقافية، بل أن نخترع ونبدع لكي نشارك في صناعة الحضارة على سبيل المداولة والمبادلة.

● **أضحوكة الحرب على أميركا**

والأدهى أن زعماء طالبان، من طلاب الفقه لم يتوقفوا عن تهديد الولايات المتحدة، بتبجّحاتهم العقائدية وهلوساتهم الأخروية، على ما كان يهذي بعضهم ويصدّقه الكثيرون من الذين يفكرون على طريقتهم. وتلك هي الأضحوكة: أن يحارب هذا الداعية أو ذاك، بعقلية العصر الزراعي ومقولاته، أميركا التي تحارب بالعقل الإلكتروني والسلاح الذكي والمنطق الذرائعي. فيكون المآل الدمار والخُسران المُبين. ولا عجب. بوسعنا أن نعبّئ الناس بعملتنا الرمزية القديمة لكي نهدِّم ونقوض. أما البناء فإنه يحتاج إلى عقل جديد بمفاهيمه ومناهجه وأساليبه وعدّته.

وهكذا انقلَبَتْ الآية وانهار نظام طالبان بأسرع مما كان في الحسبان. ومع أن الذين أتوا هم الذين طغوا واستبدوا وخرّبوا من قبل، فإن أهل كابول اعتراهم الإحساس بالتحرر والخلاص بخروجهم من السجن العقائدي الذي أقامته طالبان باسم الإسلام، والذي هو أسوأ من السجن العادي، لأن سجن الفكر هو وأد الجسد.

3 ـ هل الأفغان ناقمون على العرب، كما جاء في الأخبار، إذ يحمّلونهم المسؤولية عما جرى لهم؟ ربما كان لهم العذر في ذلك. فأفغانستان قد صدَّرت لنا، مع مطلع عصر النهضة، جمال الدين الأفغاني، زعيماً للإصلاح العقلي والتنوير الفكري، في حين نصدر لها اليوم من يعمل على تخريبها مثنى وثلاث ورباع.

هذا مع أن الأفغان، شأنهم شأن بقية الشعوب الإسلامية، غير العربية، هم أكثر تشدداً وتطرفاً من العرب، في ممارستهم لهويتهم الدينية. والشواهد على ذلك أسماؤهم الإلهية الدالة على الأحسن والأفضل والأحق والأكمل، وهي صفات تكذبها على الأرض الممارسات البشرية الشيطانية. والتطرف يقود إلى العنف والخراب، مما يعني أن الجميع، من عرب وغير عرب، متساوون في إنتاج ما يشكون منه.

ومن المفارقات في هذا الخصوص أن القدامى كانوا يقولون: يخرج على رأس كل قرن من يجدد للأمة فكرها. أما الآن فإن الآية معكوسة. وبما أن الزمن متسارع، يخرج كل عقد من يعمل على تدمير هذا البلد العربي أو ذلك البلد الإسلامي. والوقائع صارخة، من الجحيم الأفغاني إلى المسلخ الجزائري. هذا دأبنا منذ خمسة عقود. نشتغل بتخريب مجتمعاتنا بأفكارنا العقيمة وسياساتنا الفاشلة.

ومع ذلك نحن لا نرى وسط الرؤية بقدر ما نرمي المسؤولية دوماً على الغير. إننا نتهم أميركا بأنها مصدر الظلم وأداة الدمار، وننسى أننا نظلم بعضنا بعضاً ويستبد بعضنا ببعض ونقتل على نحو وحشي ومدمر. كذلك نحن نقاوم العدو الإسرائيلي لإرجاع جزء من الفلسطينيين إلى ديارهم، فيما نعمل في أمكنة أخرى على تهجير ملايين الناس الذين يهربون من بلدانهم ومجتمعاتهم بسبب الفقر والجور والبؤس. وكأنه كتب علينا أن نخرب بلداننا بعقولنا وأيدينا، أو أن نعطي الذريعة للغير لكي

يدمرها. بذلك ينتفي الفرق بين العدو والشقيق، بين العمالة والجهالة، بين الغباء والاستعمار.

● صناعة الكوارث

4 ـ مع ذلك نجد الكثيرين من كبار المثقفين يؤيدون طالبان فقط لأنها ضد الأميركان، على ما نسمع أو نقرأ لبعض أعلام الفكر والفلسفة في العالم العربي، هكذا دون تفكر أو تروّ: قد يكون الذي يدعي محاربة أميركا صنيعتها أو متواطئاً معها. والأهم أو الأخطر أنه قد لا يكون جديراً بالدفاع عن القضية المصيرية التي ينصب نفسه حارساً لها بالغصب الفقهي أو التشبيح الإيديولوجي. هذا ما أثبتته التجارب مرة بعد أخرى، حيث الدعاة وأصحاب المشاريع لا يتقنون سوى صنع الخسائر والكوارث، وعلى نحو يخدم من يدعون محاربته. فأهل الوحدة صنعوا الفرقة، ودعاة الاشتراكية قاموا بوأدها، والإسلاميون أساؤوا للإسلام أكثر من أي فريق آخر. وتلك هي العماية والفضيحة.

هذا ما حصل من قبل إبان حرب الخليج، حيث توهم بعض شيوخ الفكر أن نظام الحكم في العراق يمكن أن ينتصر على الأميركان وحلفائهم من عرب وغير عرب. وهذا ما يتكرر الآن حيث نجدهم يقفون مع الطالبان، دون أي اعتبار لوزن الوقائع وموازين القوى. وكما تأمل الكثيرون يومئذ أن يحقق العراق النصر، مع أن النص وحده كان يكفي كمؤشر على خسارة أم المعارك من فرط خوائه وهشاشته، كذلك تأمل الكثيرون اليوم أن يحقق الداعية ابن لادن النصر على دول العالم مجتمعةً بفقهه البائد وخياره الانتحاري، بعقله الكارثي وبياناته المكتوبة بلغة الهذيان.

وهكذا نحن ننتظر النصر حيث المعطيات لا تنبئ إلا بالهزيمة، بل إننا نحسب الهزيمة نصراً والموتَ حياة والإرهاب حرية والدماء أملاً، كما

هي عادتنا، خاصةً إذا بقيت الأنظمة وسَلِمَ القادةُ، ولو جرّوا الهلاك والخراب على البلاد والعباد. وها هي الأنباء تقول لنا بأن ابن لادن والملا عمر ومن معهما من الصحابة قد هربوا من معاقلهم بعد سقوطها تاركين الآلاف من أنصارهم للأسر أو للإبادة والتصفية. وهذا هو المهم عند ذوي العقائد النخبوية الاصطفائية والعقليات الخلاصية الأخروية: الزعماء والمعتقدات والأنظمة والأحزاب أَوْلى من الحياة والناس والمجتمعات. ومع ذلك فنحن نعجب ونتساءل: لماذا نحصد الهزيمة تلو الهزيمة!

5 - إنها فضائح الفكر في العالم العربي، سواء لدى الداعية التراثي والمثقف الحداثي. فبعد كل ما حدث ويحدث من انهيارات وتراجعات، في المشاريع، نجدنا نتشبّث بقناعاتنا المفلسة وقيمنا المدمِّرة وثنائياتنا الخانقة.

وكما أن ابن لادن يختزل الإسلام، بتراثه الغني وثقافاته المتنوعة وهويته الهجينة والمتعددة، إلى حجب امرأة وتربية لحية أو إلى منع أغنية وتدمير تحفة، فإن بعض المثقفين يختزلون العالم المركب والمتشابك، بعقلهم الأحادي وثنائياتهم الضدية الفقيرة، إلى صراع بين ابن لادن وبوش، أو بين العرب وأميركا، أو بين الإسلام والغرب. وكلا الفريقين وجهان لعملة أيديولوجية ترتد وبالاً على المجتمعات العربية.

وهكذا نعتبر أميركا رأس الكُفر ولكننا نشتغل بتكفير بعضنا بعضاً. ونقاوم سياسة العدو في الاستيطان فيما سياساتنا تدفع بالأبناء والأشقاء إلى الهجرة من الأوطان، ونناهض العولمة بليبراليتها الجديدة، فإذا بها تزداد اتساعاً وقوة إذ لم يكن ينقصها سوى دخول الصين وابنتها اللدودة تايوان معاً إلى منظمة التجارة العالمية. كذلك نحن ندّعي أننا نجسد قيم الخير والعدل التي نفشل في الدفاع عنها بقدر ما ننتهكها، ونريد إنقاذ البشرية على أساس مبادئ الاستخلاف والحاكمية الإلهية، ولكننا نقيم أسوأ الحكومات ونمارس الاختلاف بيننا بصورة وحشية. وهكذا فنحن نطالب

باحترام الحقوق والحريات، ولكننا نمارس اغتصاب المشروعيات والسلطات، تحت أسماء وعناوين قديمة أو حديثة، قد تكون العروبة والإسلام، أو الديموقراطية وحقوق الإنسان.

● الإنسان تحشره قضاياه

هل يعني ذلك أن ما يحدث من تطورات تهز العالم هو لمصلحة أميركا والغرب. لا أعتقد. فما جرى ويجري منذ الانفجار الأميركي من أحداث وتداعيات خطيرة ليس لمصلحة أحد. لا هو لمصلحة العرب والمسلمين، ولا هو لمصلحة الأميركيين، ولا الناس أجمعين. فالعالم بات الآن واحداً بعد أن تشابكت المصائر والمصالح. والذي يُلْحِق ضرراً بسواه سوف يرتدُّ عليه الأمر عاجلاً أم آجلاً. وبالعكس: من يفكر بإسداء النفع لسواه، سوف يجني هو نفسه ثمار ذلك لاحقاً. هذا دَرْسٌ من الدروس المستفادة من الزلزال الأميركي.

فكيف والبشرية بأسرها تبدو اليوم وكأنها محشورةٌ في الزاوية الخانقة التي تضعها على الحافة بانتظار الكوارث. فالإنسان تكاد تُهْلِكهُ أو تدمّره صنائعه وأعماله، سواء من جهة الطاقة النووية أو الهندسة الوراثية أو تلويث البيئة والطبيعة أو الإرهاب الآخذ في الانتشار، فضلاً عن الجمرة الخبيثة التي تحدث الرعب لأن انتشارها يجعل لا أحد آمناً في أي مكان من الأرض.

هذا المأزق الخانق يحتاج تفكيكه والخروج منه إلى تجاوز الثنائيات المانوية التي تُقيم فصلاً أخلاقياً حاسماً بين الأنا والغير أو بين الإسلام والحداثة أو بين الليبرالية والاشتراكية، كما يفكر الذين يُؤَبلِسون الهويات والتحولات ممن يرون في الإسلام أو في الرأسمالية والعولمة مصدر التخلف والإرهاب أو الشر والفساد.

فالتجارب تفيدنا أن الثنائيات الضدية المبنية على الحلول الأحادية

والحتميات المقفلة ترجمت مشاريع وبرامج مستحيلة ومدمّرة أو عقيمة وفاشلة، كما فعل الذين قالوا لا حلّ إلا بالاشتراكية أو بالديموقراطية أو بالوحدة أو بالحاكمية الإلهية.

ليست المشكلة الآن بين الإسلام والحداثة ولا بين الليبرالية والاشتراكية ولا بين العولمة والإنسانية، بل بين طريقتين في التعامل مع الهويات والأفكار. فهناك أشخاص ذوو انتماءات مختلفة يتعاملون مع مهنهم ومهماتهم بصورة خلاقة ومثمرة أو عقلانية وديموقراطية أو وَسَطية وتواصلية، كنلسون مانديلا وأحمد زويل وبيل غيتس ومحمد خاتمي.

وفي المقابل هناك أشخاص يتعاملون مع رغباتهم وقضاياهم بصورة بربرية ومدمرة، كما هي نماذجهم القديمة والحديثة، من نيرون والحجاج إلى شارون وابن لادن. ومع ذلك لا أحد يمثل الطهر والخير والصلاح. لأن أقصى ما يمكن أن يقوم به المرء هو أن يقيم علاقة تسوية مع أهوائه وشياطينه.

وتلك هي المحنة. فمشكلة الإنسان هي مع نفسه بالدرجة الأولى. هذا ما يشعر به الواحد اليوم، بعد أن استهلكت منظومات القيم ومصادر المشروعية بعناوينها الدينية والعلمانية، القديمة والحديثة. فتاريخ الإيمان والأديان، هو بمعنى ما تاريخ للهرطقة والزندقة وللفرق التي يُبَدِّع أو يُكَفِّر بعضُها البعض، تحت شعار الفرقة الواحدة الناجية لا غير. وأما الحداثة التنويرية والعقلانية، فإنها تكاد تفقد مصداقيتها على التفسير والتدبير، بمختلف معاييرها وصيغها وبرامجها، سواء من حيث القدرة على التوقع، أو من حيث ضبط أعمال العنف، أو من حيث تخفيف آليات الاستبداد، أو من حيث توزيع الثروات بصورة مقبولة تحد من التفاوت المريع والفاحش.

وهكذا ليست المشكلة أن حفنةً من الإرهابيين يهدّدون العالم بأسره. فالإرهاب الذي ندّعي محاربته أو ندعو إلى استئصاله ليس حكراً على ثقافة

أو أمة ولا على ديانة أو جماعة، وإنما ميل يسكننا جميعاً، إذ هو ثمرة إنسانيتنا التي ما تزال عند نقطة الصفر من حيث علاقتها بما تطرحه من القيم أو ترفعه من المثالات المنتهكة باستمرار.

بهذا المعنى لم يهبط علينا ابن لادن وأمثاله من عالم آخر. وإنما هو نتاج قيمنا الإنسانية التي لا نطيقها بقدر ما هو نتاج ثقافتنا ومجتمعاتنا. إنه صنيعة الإسلام والأميركان، كما هو نتاج العقليات القديمة والتقنيات الحديثة بقدر ما هو ترجمة لتمييزاتنا العنصرية ومفاضلاتنا الاصطفائية أو تجسيد لعقلياتنا المُفَخَّخة وتصنيفاتنا الاستئصالية التي تتعامل مع الأنا والآخر، خاصةً عندما يتعلّق الأمر بالإسلام والغرب، كضدّين مُتنافِيَيْن يتربّع أحدهما في ملكوت الحق والعدل والكمال والخير والسلام والإيمان، لكي يرمي الآخر إلى دائرة التخلف والجهل والتعصب والإرهاب والكفر والشر المحض. مما يجعلهما في النهاية وَجْهَيْن لعملة بشرية واحدة. ذلك أنه لا شيء يستَدْعي الضِدَّ أو يخلقه أو يتواطأ معه أكثر من ضِدِّهِ. مما يعني أن الآخر الذي نستبعده وننعته بأسوأ النعوت قد يكون وجهنا الآخر الذي لا نريده ونسكت عليه أو الذي نجهله ونفاجأ به.

7 ـ من هنا لا يمكن العمل بالعملة العقائدية والفقهية القديمة إلا إرهاباً ودماراً كما تترجم فكرة الحاكمية الإلهية في غير مكان. ولا يمكن إدارة العالم لا باشتراكية ماركس الفاشلة ولا بليبرالية فوكوياما الهشة، لا بيسارية بورديو الرجعية ولا بإنسانية تشومسكي الطوباوية، بعد عقود من النضالات الفاشلة.

وبالطبع لا يمكن إدارة العالم بالتهويمات الإيديولوجية والتبسيطات النظرية الفقيرة للمثقف العربي الذي يشهد على هامشيته ورجعيته وعجزه بتوقيع البيانات والعرائض، بعقلية نقابية مُفلِسة، ضد التحولات التاريخية للعولمة والثورة الرقمية. وما يحدث الآن من خراب لا يُعطي مصداقية

لمناهضي العولمة والليبرالية والرأسمالية التي ازدادت وحشية، بقدر ما يعني فشل محاولات فهم العالم وتغييره بالعدة الفكرية والأسلحة النضالية التي يستخدمها أصحاب المشاريع الإيديولوجية على اختلاف منطلقاتهم.

هذا ما يشهد على أن علاقاتنا بالحقيقة والحرية والهوية باتَتْ واهية أو خادعة، كما يتجلى ذلك بشكل خاص في العالم العربي، حيث أُنتِجت أسوأ النسخ والطبعات عن الديموقراطية والعقلانية والوحدة والاشتراكية، وحيث المثقفون والدعاة، الحداثيون والتراثيون، يطرحون قضايا لا يطيقونها أو لا يحسنون الدفاع عنها أو يترجمونها بأضدادها، مما يجعل الخطابات والبيانات حول القيم العامة والإنسانية، أسماء على غير مسمياتها، أي لا صلة لها بما يحدث من التطورات والتحولات أو بما يتشكل من البنى والعلاقات.

وأخيراً لا يمكن معالجة الأزمات، بالعقلية النبوية أو الاصطفائية، أو النخبوية والفوقية التي ما زالت تتحكم بتفكير المثقفين والسياسيين. فما دام هناك نخب تفكر عن الجماهير التي تتحول إلى قطعان بشرية أو إلى عصبيات فاشية، سوف ننتظر المزيد من المآسي والكوارث.

- **صناعة الحضارة لا صدام الحضارات**

من هنا الحاجة إلى التمرّس بسياسة جديدة لإدارة الهويات والمفاهيم والوقائع، بحيث نعمل على التحرر من أحادية المعنى وديكتاتورية الحقيقة أو من إرهاب الأصل وصفاء الهوية أو بساطة الوحدة وطوبى الإنسانية.

فليست المسألة أن هناك من يعمل على تشويه إنسانيتنا التي هي مصدر ما نعاني منه، سواء لدى حماتها أو لدى من نظن أنهم أعداء الإنسانية. المسألة هي أن نخرج على إنسانيتنا، بحيث تنصبّ الجهود والمساعي الفكرية والعملية على تشكيل أفق جديد للعمل الحضاري والتنمية البشرية.

8 ـ لا مهرب من وضع الذات والفكر، أو القناعات والممارسات، موضع التشريح والتفكيك، من أجل إعادة البناء والصياغة بابتكار الجديد والملائم، أو الفعال والمثمر، من التوجهات والمرجعيات أو اللغات والمعادلات أو القيم والمفاهيم والأساليب. . . فلا يمكننا المشاركة الغنية في صناعة الحياة وإدارة العالم بما نحن عليه، بعد احتراق الشعارات وانهيار المشاريع من قومية واشتراكية ودينية، تراثية أو حداثية. . فلغة الطوبى والنرجسية الثقافية والأصولية الاصطفائية والحتميات المغلقة والفكر الأحادي الاستبدادي والثنائية الضدية الحاسمة وخطاب المؤامرة واستعداء العالم ووضع الملامة على الغير والقفز فوق الوقائع، كلها ممارسات فكرية أَسْهمت في تلغيم المشاريع الحضارية والتنموية وفي خسارة القضايا المصيرية، واحدة بعد أخرى.

خلاصة القول: إن الأحداث الجارية تشكل فرصة لكي نغير أفكارنا وطريقتنا في التفكير وسياستنا الفكرية أو استراتيجياتنا المعرفية، بحيث نفكر على نحو تركيبي، متحرك ومتجدد، بعقلية وسطية تبادلية، أو بعقل تواصلي مفتوح، أو بمنهج تعددي إجرائي، وبصورة تتيح لنا إتقان لغة الخلق والفتح، لكي نتغير ونغير علاقتنا بذواتنا وبالعالم، عبر المشاركة في إنتاج المعرفة والمعلومة أو الثروة والقيمة أو الفاعلية والقوة. أمّا أن نبقى على ما نحن عليه، أو أن ننخدع بصدام الحضارات، فمآله أن ننصرف عن المشاركة في صناعة الحضارة لكي نصنع المزيد من الكوارث.

إن البشرية، بهوياتها الثقافية المتعددة والمتنوعة، تعيش منذ زمن في فضاء حضارة عالمية واحدة، بموجتيها الصناعية والألكترونية، باختراعاتها وأدواتها، بسِلَعِها ومنتجاتها.

أما الحضارة الإسلامية فإنها لم تعد موجودة الآن إلا بشواهدها وآثارها، شأنها بذلك شأن سائر الحضارات التي ازدهرت في عصور

الزراعة. ما يوجد الآن ويمارس حضوره أو مقاومته هو الثقافة الإسلامية بنصوصها ورموزها، بتعاليمها ومفاهيمها، بقيمها وتقاليدها. وإذا كانت العلاقة بين الثقافات لا تخلو من الصراع والتنافس، فإنها كانت دوماً علاقة تبادل وتفاعل.

وهكذا فالحضارة السائدة الآن هي واحدة والثقافات متعددة. والرهان بالنسبة إلى المجتمعات العربية، ليس الوقوع في فخ الصدام الحضاري أو الثقافي، بل المشاركة في العمل الحضاري مع بقية الأمم والدول.

جواب على رسالة المثقفين الأميركيين

كيف نعالج العنف ونحد من الإرهاب؟ الشراكة مداولة

* ترحيب وتقدير

تلقينا ببالغ الاهتمام الرسالة التي وجهتها مجموعة من المثقفين الأميركين البارزين إلى الرأي العام في العالم العربي والإسلامي، لكي يشرحوا وجهة نظرهم من أحداث 11 أيلول وما تلاها من تداعيات. وهذه الرسالة تستحق من جانبنا الترحيب والتقدير، بقدر ما تستدعي الرد والإجابة(*)، سيما وأنها تخاطبنا من منطلق الصداقة والأخوة في الإنسانية والاحترام المتبادل. بذلك تفتح الرسالة الباب للحوار في قضية الساعة كما تجسدت في أعمال الإرهاب والحرب المضادة لها، وهي قضية خطيرة تتهدد سلام العالم، في عصر باتت فيه المصائر متشابكة بين المجتمعات البشرية على اختلاف خصوصياتها الثقافية. من هنا المسؤولية الجسيمة التي تقع على عاتق الجميع، بصرف النظر عن جنسياتهم ومذاهبهم ومواقعهم، والتي تحملهم على أن يتداولوا وجهات النظر في شأن عالمي يترك آثاره السلبية والمدمرة على الأميركيين والغربيين كما على العرب والمسلمين، وعلى الناس أجمعين.

(*) كُتبت هذه المقالة بصيغة الجمع لكي تكون جواباً على رسالة المثقفين الأميركيين، كما جرى تخيل الهدف من كتابتها. نشرت الرسالة المذكورة، مترجمة إلى العربية، في جريدة «السفير» عدد السبت 5/ 8 شباط 2002.

لا تخفي الرسالة الهدف الذي رمى إليه الذين وقّعوها: تأييد الحكومة الأميركية في الحرب التي تشنها على الجماعات الإرهابية التي هي ذات انتماءات عربية إسلامية. ومع ذلك ليست الرسالة بياناً حربياً كما قد يُوحي السطر الأول منها وفيه تأكيد على ضرورة الدفاع عن الأمة بـ«قوة السلاح»، وإنما هي محاولة، من جانب جماعة من أهل الرأي والفكر، لتسويغ وشرعنة الحرب الأميركية على الإرهاب بالاستناد إلى القيم الأخلاقية الكونية التي يرى الموقعون أنها تنطبق على جميع الشعوب، دونما تمييز على أساس اللغة والعرق والدين والثقافة، أي القيم الإنسانية الجامعة التي تؤكد على حرية الاعتقاد وحق الاختلاف بقدر ما تنص على المساواة بين جميع الناس في الكرامة والحقوق الأساسية، سواء من منطق الشرائع الدينية أو القوانين الوضعية. هذا مع اعترافهم بأنه عندما ينشأ خلاف حول هذه القيم، فإن معالجته تستدعي الانفتاح على الآخر واستخدام لغة المحاججة بعقلية مدنية. مرة أخرى لا يسعنا سوى الترحيب بالذين وجهوا الرسالة لتركيزهم على المبادئ القائمة على الاعتراف المتبادل ولدعوتهم لنا إلى أن نتعامل معهم كأصدقاء يعترفون بأن كرامتنا ليست أقل من كرامتهم، وبأن هناك الكثير مما يمكن لنا ولهم أن نفعله سوياً، وأخصه بالذكر الاشتراك في بناء سلام عادل ودائم.

وانطلاقاً من هذه الحقائق الأساسية التي لا خلاف عليها، نرى أن الرسالة تغفل من جانبها بعض الحقائق الأساسية التي نود تسليط الأضواء عليها:

*** حقائق مغفلة**

1 ـ إن المثقفين الأميركيين، فيما هم يسوّغون ويدعمون سياسة حكومتهم في الحرب على الإرهاب، يتناسون علاقة الإدارات الأميركية المتعاقبة بالإرهاب ومنظماته الإسلامية بنوع خاص. وهناك مسؤولون عرب

كثيراً ما لفتوا نظر الأميركيين إلى أنهم يستقبلون الإرهابيين على الأرض الأميركية أو يسكتون عليهم، دون أن يلقوا آذاناً صاغية. بل كان المسؤولون الأميركيون يدافعون عن إيوائهم للإرهابيين بذريعة حرية الرأي أو احترام حقوق الإنسان. لا نريد القول بأن أميركا هي التي صنعت الإرهاب الإسلامي. ولكن ثمة علامة استفهام كبيرة تحتاج إلى جواب: هل نحن مع الإرهاب عندما يوظف لحسابنا ضد الغير ثم نصبح ضده عندما يصل ضرره إلينا؟ إذا كان الأمر كذلك، فإننا نفقد عندها المصداقية والمشروعية في دعوى محاربته. وإذا كان من حق الأميركيين أن يتساءلوا منذ 11 أيلول لماذا نحن عرضة للقتل على أرضنا كما تقول الرسالة، فإن من واجبهم أيضاً، إذا شاءوا معرفة الوجه الآخر للمسائل المعقدة، أن يتساءلوا ما الذي كانت تستهدفه أميركا خارج أرضها عندما تحالفت في أفغانستان مع الإرهابيين الذين تدعي محاربتهم الآن؟! ومن واجبهم أن يتساءلوا: بأي حق تتدخل حكومتهم في غير مكان من العالم بصورة سافرة. وحسناً أن الرسالة تنطوي على إشارات نقدية لسياسات الولايات المتحدة، وأن تعترف بأن بعض موقعيها يعترضون على هذه السياسة، بل إن الرسالة تعترف بأن الارتياب الذي يشعر به العرب والمسلمون تجاه الأميركيين يحمل هؤلاء مسؤوليته وإن بصورة جزئية.

2 ـ إن الرسالة، وهي موجهة إلى العرب والمسلمين بالدرجة الأولى، تغيّب وَسْط المشهد العالمي بؤرة لممارسة العنف، حروباً وإرهاباً منذ خمسين عاماً، كما هي الحال في هذه المنطقة المسماة الشرق الأوسط والواقعة في قلب العالم العربي، حيث الحكومات الإسرائيلية تنتهج، في تعاملها مع الفلسطينين، سياسة التمييز العنصري وتمارس أعمال الهدم والتشريد أو القتل والإبادة، كما تجسد ذلك مؤخراً في الحرب التي يشنها الجيش الإسرائيلي على الفلسطينيين سلطة وشعباً، عمراناً ومؤسسات، ضارباً بعرض الحائط كل المبادئ الإنسانية والقيم الحضارية. ولا ننسى

المدنيين الإسرائيليين الذين هم أيضاً ضحايا العنف الأعمى. ولا يسعنا إزاء ذلك سوى ترداد ما قالته والدة الفتى الأعزل محمد الدرة الذي قُتل في حضن والده برصاص الجنود الإسرائيليين: أتمنى أن لا تفجع الأمّ الإسرائيلية بما فجعتُ به.

لنعترف بأن للعنف جذره في هذه المنطقة: مهاجرون يهود يتركون بلدانهم الأصلية بعقلية استيطانية للحلول محل الفلسطينيين بقوة السلاح هدماً للبيوت أو إبادة للسكان، كما يشهد على ذلك مرأى الأطفال والنساء الفلسطينيين يبكون على أنقاض منازلهم أو يندبون قتلاهم. هذا ما يحصل منذ خمسة عقود ونيف. مما دفع كاتباً كبيراً له شهرته العالمية، هو غابريال غارسيا ماركيز، إلى أن يرفع صوته احتجاجاً على المجازر التي يتعرض لها الفلسطينيون. والعجب أن ما تفعله إسرائيل من انتهاكات يلقى دوماً الدعم والتأييد من جانب الحكومات الأميركية التي تستخدم معايير مزدوجة في معاملتها للطرفين. هذا الأمر يخلق لدى الكثيرين الانطباع بأن أميركا هي أول من يخرق المبادئ والقيم التي تدافع عنها، أي أنها تفعل ما تأخذه على الجماعات الإرهابية، مما يقوض مهمتها كوسيط فعال، ويزيد المشكلة تعقيداً، بقدر ما يحملنا على طرح الأسئلة حول مصداقية الولايات المتحدة كراع للسلام أو حول جديتها في الوصول إلى سلام عادل ودائم. صحيح أن الإرهاب الإسلامي ليس وليد النزاع العربي الإسرائيلي. وإنما له جذره عند أصحاب العقليات الاصطفائية الذين يعتقدون أنهم يحتكرون الإيمان الديني أو ينطقون باسم الحقيقة الكاملة والنهائية. ولكن هذا النزاع يغذي ولا شك بؤر العنف في منطقتنا ويفعل فعله في النفوس والعقول. وهو يضر بقضية السلام كما يشكل طعناً لمبادئ الكرامة وحقوق الإنسان.

إن العنف قد تصنعه المصلحة أو الذاكرة أو القوة أو اجتماع ذلك وتضافره، كما تشهد المحرقة اليهودية والمأساة الفلسطينية. وكلاهما صنيعة العالم الغربي والولايات المتحدة، بصورة كلية أو جزئية. وهذا ما يتناساه

موقعو الرسالة: التعويض على الضحايا في مكان بإيقاع ضحايا مضاعفة في مكان آخر، ولأم الجراح اليهودية بإحداث جراح عربية أكثر غوراً. ولا عجب فالحداثة التي تبهرنا وما تزال بإنجازاتها لها وجهها الآخر، إذ هي قامت بليبراليتها وعقلانيتها على بحار من الدماء. وما حصل في القرن الفائت من المآسي والأهوال، نتيجة الحروب الطاحنة والمجازر الرهيبة، يشكك بمصداقية قيم العقل والتنوير بقدر ما يطعن حقوق الإنسان التي ندافع عنها في الصميم.

*** حق إنساني عام**

3 ـ إننا نتفق مع موقعي الرسالة في التفريق بين المسلم ومن يسمونه «الإسلاموي»، أي المسلم الأصولي المتطرف الذي يمارس الإرهاب الفكري أو المادي والذي ينصب نفسه وصياً على المسلمين بقدر ما يسعى إلى تطبيق الإسلام، والأحرى القول مفهومه الخاص للإسلام، بالقوة والإكراه على المسلمين أنفسهم. هذا ما عانت وما تزال تعاني منه الشعوب الإسلامية في غير بلد من بلدانها.

كذلك نتفق معهم بأن الشبكة المسؤولة عن كارثة 11 أيلول لا تمثل غالبية المسلمين الذين يمارسون هويتهم الدينية بصورة إيمانية تقليدية، أي لا ينتمون إلى الأدلوجات الكفاحية والمنظمات السياسية ذات النشأة الحديثة. بل إن الشبكة الإرهابية بقتلها للأبرياء، أيًا كانت عقائدهم أو جنسياتهم، إنما تطعن في المبادئ الإسلامية الداعية إلى التعارف والمجادلة بالحسنى. وحسناً فعل موقعو الرسالة إذ تعرضوا لهذه المسألة بتأكيدهم على أن «حركة القاعدة» التي تنطق باسم الإسلام إنما تخون مبادئه. فهم في ذلك لا يتدخلون في ما لا يعنيهم كما سارع إلى اتهامهم بعض المثقفين عندنا. بالعكس لغير المسلم أن ينظر في الإسلام ويبدي رأيه فيه أو يحتج به ضد خرق مبادئه من جانب أتباعه أو الناطقين باسمه. خاصة وأن الإسلام كان عند انطلاقته دعوة عالمية موجهة إلى الناس أجمعين، بدليل

أن مفردة «الإنسان» تتردد في القرآن أكثر بكثير من مفردة «الإسلام». فكيف ونحن اليوم في عصر معولم تتسع فيه وتتعاظم حركة الانتقال والهجرات للأشخاص وأعمال التبادل والتداول للأموال والمعلومات أو للسلع والأدوات بصورة لا سابق لها.

لقد أمست الجماعات البشرية تعيش حقاً في فضاء حضارة واحدة، وتسير قدماً نحو التوحد على غير صعيد، بحيث يتأثر بعضها ببعض ويتوقف بعضها على بعض، كما تشهد الأزمات الاقتصادية وكما تشهد المسألة البيئية والمعضلات الأمنية بصورة خاصة. وهكذا يتشكل مجتمع عالمي جديد يزداد توحداً بقدر ما يزداد تعقيداً واختلاطاً قوامه ونسيجه الاعتماد المتبادل والتأثير المتبادل. ونحن نريد أن نكون جزءاً من العالم المعاصر نشارك في حضارته على قدَم المساواة مع سائر المجتمعات، من هنا الحاجة إلى صياغة قيم التضامن وحقوق التدخل بصورة تتجاوز الأطر المحلية والقومية إلى المستوى الكوني، بحيث ينشأ «حق إنساني» عام يتيح لكل واحد التدخل مع الآخرين، بالمساءلة والمناقشة والمداولة، في أفكارهم وأعمالهم. هنا لا اعتراض على الولايات المتحدة في ممارستها للحق الإنساني العام، عبر تدخلها في شؤون غيرها من الأمم والدول. وفي أي حال فهي لطالما مارست ذلك. لن نتهمها بأنها تمارس دور المدعي العام في العالم. ولكن مثل هذا الحق هو قاعدة عامة يتساوى أمامها الجميع ويتمرّسون بتطبيقها بمنطق المبادلة والمداولة، وعلى نحو يسهم في إبراز البعد العالمي لهوية الفرد البشري.

* تواطؤ الضدين

انطلاقاً من هذه القاعدة تتبدى مشروعية التساؤلات والاعتراضات، من جانبنا، حول سياسة الولايات المتحدة في إدارتها للشأن الدولي، وحول استراتيجيتها في شن الحرب ضد الإرهاب، كما تمثل ذلك في

الخطب والمواقف المعلنة من جانب قادتها، حيث الخيارات المطلقة والحلول القصوى كالتأكيد على خوض الحرب مهما كان الثمن، وحيث استخدام مفردات الشر المطلق تعيد أجواء الحرب الباردة أو تعود إلى زمن الحروب المقدسة، أو حيث أطلق شعار: من ليس معنا فهو ضدنا، وهو شعار تمليه عقلية المصادرة والإلغاء ويصدر عن فكر أحادي تبسيطي يقسم العالم بموجب ثنائيات حاسمة أو خانقة تحفر الخنادق الرمزية والمادية بين الجماعات البشرية، الأمر الذي أثار انتقاد الكثيرين من الساسة والمثقفين في البلدان الغربية.

بهذا تحاول القيادة الأميركية محاربة الإرهاب، بعقلية تكاد تكون إرهابية، بقدر ما تحشر الآخرين، من الحلفاء وغيرهم، بين فكي كماشة العقل الحصري، إذ هي تضعهم بين خيارين لا ثالث لهما، أو بين طرفي نقيض لا توسط بينهما: إما أن يكونوا معها أو مع ابن لادن، إما أن يحاربوا إلى جانبها أو يكونوا مع محور الشر. بمثل هذه الأحادية والقطبية تصادر أميركا الرأي وتلغي المحاورة أو المشاورة قبل أن تبدأ، فتلتقي هنا أيضاً مع الإرهابيين أو تتواطأ معهم فيما هي تدعي محاربتهم. ذلك أن الإرهابي هو من يحاول فرض آرائه على غيره، أو من يرفض الحوار والمداولة مع الآخر أيًا كان الرأي المتداول، أو من يعتقد أن هناك مطالب غير قابلة للتفاوض، أو من يقفل النقاش ولا يتزحزح عن موقفه. ولذا فإن من يحارب الإرهاب بمنطقه الحصري والضدي أو العنصري والعدواني إنما يمارس إرهاباً مضاداً.

* أميركا وميزتها

إن الولايات المتحدة، إذ تمارس الانفراد والاستئثار أو الإلغاء والحصر أو المصادرة والوصاية، في الآراء والخيارات والمواقف، إنما تتراجع عن دورها العالمي كما تتراجع عما أنجزته على صعيد الحقوق والحريات أو على صعيد العمل الكوكبي والمنظور المستقبلي. ذلك أن

أميركا التي يوجه مثقفوها الآن رسالة حرب إلى العالم، هي مجتمع متعدد الأعراق والطوائف والجاليات، بقدر ما ابتكرت مفهوم «التعددية الثقافية»، وهي بؤرة لتلاقح الثقافات وتهجين الهويات بقدر ما هي مجتمع المواطنية المفتوحة والعلاقات المعولمة، وهي مجال مفتوح لممارسة حرية الرأي والعمل بقدر ما هي نموذج ناجح للعيش، الأمر الذي جعل ويجعل الكثيرين من الشباب العرب والمسلمين يفكرون أو يحلمون بالسفر إليها. بهذا تحتل أميركا مكانة لا يحتلها سواها، ليس لأن الأميركيين هم من عالم آخر، أو لأنهم يستطيعون أن يعيشوا عيشة الكفاية بمعزل عن بقية الناس أو بالاستغناء عن غيرهم، كما قد يعتقدون وهما أو سذاجة، بل لأنها أكثر بلد يتيح لأبنائه وللمقيمين فيه، وبصرف النظر عن انتماءاتهم وطبقاتهم، تفتح طاقاتهم واستثمار مواهبهم بحيث يمارسون علاقتهم بوجودهم على سبيل الاستحقاق والازدهار وفي فضاء من الحرية هو الأوسع في العالم.

وما نخشى عليه أن تؤدي الحرب على الإرهاب إلى تراجع الحريات وأن يطغى هاجس الأمن على حساب الحقوق وأن تؤدي سياسة الانفراد والاستقواء والابتزاز إلى التعارض مع مسارات العولمة وفتوحاتها التي تطلق إمكانات جديدة للتواصل والانتقال والاستقبال. بذلك تخسر أميركا ما تتميز به بالذات: اللغة العالمية والمنطق الكوكبي والفضاء المفتوح. من حقنا عليها أن نقول ذلك انطلاقاً من الحق الإنساني الكوني ومن منطلق التداول الكوكبي، كما من حقها علينا أن تطالبنا بإعادة النظر في مواد التعليم التي تتعارض مع قيم الأخوة والتواصل أو تدعو إلى الكره والعداء والإقصاء.

*** الإنسان ومأزقه**

4 ـ لا نختلف مع الموقعين على الرسالة على المبادئ المعلنة والقيم الجامعة. ولكن المسألة لم تعد اليوم مجرد إصدار بيانات حول كرامة الإنسان وحقوقه. لقد تعدت الأزمة المستويات الخلقية والجدالات القانونية إلى المستوى الوجودي بالذات. إذ هي تطال قضية المصداقية والمشروعية

بقدر ما تضع موضع المساءلة علاقة الإنسان بذاته وبالحقيقة والعالم. والسؤال الآن هو: لماذا لا تحسن البشرية سوى انتهاك ما تدعو إليه أو صنع ما تشكو منه؟! هذا هو الإشكال الكبير: ازدياد العنف وتطور أشكال الإرهاب وأدواته مع تطور التقنيات وانفجار المعلومات. ولو استعرضنا المؤلفات والدراسات التي صدرت في السنوات الأخيرة في مختلف فروع المعرفة وعلوم الإنسان، عن كتاب ومفكرين غربيين، يحاولون قراءة المشهد العالمي، تطالعنا بل تفاجئنا العناوين الآتية: الخيبة، الصدمة، الآفاق المسدودة، الفخ، الجهل الجديد، الشر المحض، الرعب، البربرية، العدمية، النهاية، وسواها من العناوين التي تشهد على المأزق الوجودي للإنسان المعاصر بقدر ما تشي بالكارثة أو تستبق وقوعها.

من هنا من التبسيط القول بأن العنف الذي يفاجئنا ويصدمنا بإرهابه ورعبه، هو مجرد تجسيد لصدام الثقافات، أو مجرد تعبير عن فشل المجتمعات الإسلامية في ممارسة الديموقراطية والتحديث. كذلك من الاختزال القول بأن الإرهاب الأعمى والأقصى الذي أفزعتنا نماذجه في 11 أيلول مردّه إلى الهوة بين الأغنياء والفقراء، أو هو ردة فعل ضد القوة التي بلغت هيمنتها القصوى في أميركا، كما فسر الظاهرة جان بودريار. قد يكون لهذه العوامل الثقافية والحضارية أو الاجتماعية والسياسية أثرها الذي لا ينكر. ولكن العنف الفائق الذي انفجر في 11 أيلول تجاوز ذلك، إذ هو عنف وجودي عدمي إذا جاز القول، تجلى في ممارسة القتل والدمار لمجرد القتل والتخريب، تماماً كما أشارت الرسالة، مستهدفاً بذلك نظام المعنى وسلم القيم بل تدمير الحياة بالذات. هذا النوع من العنف يمارس اليوم في غير مكان، وخاصة في المدن الغربية، كما تشهد حوادث القتل الأعمى في المدارس والجامعات أو حوادث الانتحار الجماعي، لمجرد العبث والجنون وتدمير معنى الحياة والوجود.

ولذا فالمسألة تتعدّى كونها مجرد حفنة من الإرهابيين يهددون مصير

الغرب والعالم، بقدر ما تتجاوز التقسيمات الدينية والخلقية الرائجة القائمة على التمييز بين كفر وإيمان أو بين محور الشر وفيلق الحرية. إنها أعقد وأخطر من ذلك بكثير، إذ هي معضلة إنسانيةٍ باتت عاجزة عن معالجة دائها الأعظم: العنف الذي يزداد فظاعة وشراسة. إنها مشكلة المسلم الحداثي مع نفسه إذ هو يجهل أين المشكلة ولا يتعلم من أخطائه ولا يحسن صنع حياته واختراع مستقبله، كما هي مشكلة الغربي مع نفسه إذ هو يتهمنا بالتخلف فيما هو يريد لنا أن نبقى كذلك، ويتهمنا بممارسة الإرهاب ولا يحملنا إلا على ممارسته. بهذا المعنى إن ابن لادن الذي نتهمه بكارثة 11 أيلول هو ثمرة سيئة لثقافته الدينية المأزومة ونرجسيته المغلقة كما هو ثمرة العالم الحديث بأزماته وإخفاقاته ومساوئه، مما جعله يمارس عنفاً مضاعفاً يجمع مساوئ القِدامة والحداثة، ومما يحملنا على أن نضع على مشرحة النقد المزدوج خصوصياتنا الثقافية ومن ورائها هوياتنا البشرية. ذلك أن الفروقات والمفاضلات، بين العقائد والأنظمة والمجتمعات، تكاد تتضاءل في مجال احترام القيم الخلقية والمبادئ الكونية، كما تشهد الانتهاكات في ميادين الممارسة، مما يحشرنا ويجعلنا جميعاً متهمين ومسؤولين.

وهكذا فنحن في وضعية وجودية تضع الإنسان أمام مأزقه، ذلك أن إنسانيتنا التي ندافع عنها تولّد ما نشكو منه، أي البربرية بالذات، إذا أردنا أن نرى إلى وجهنا الآخر الذي نحاول إخفاءه والتستّر عليه. من هنا فإن العنف قد تكمن جذوره حيث لا نحسب، كما يتجسد ذلك في نماذج الثقافة وقيمها أو في مُسبقات الفكر ومؤسساته: في منطق المطابقة التامة وديكتاتورية الحقيقة النهائية، في نظام الحتميات المقفلة والنماذج النظرية الأحادية، في إرهاب الأصول الثابتة وفخّ الثنائيات الخانقة، في العقول المفخخة بالتصنيفات العنصرية والمفاضلات الاصطفائية، في الخطابات الملغمة بالادعاءات المثالية والمزاعم النخبوية.

بهذا المعنى يصدر العنف المادي عن عنف رمزي أساسه التعامل مع المشاريع البشرية بمنطق المطلق والكلي أو الكامل الثابت أو النهائي والأحادي. لنتحلى أيها الأصدقاء الأميركيون بشيء من الواقعية، حتى لا نخدع أنفسنا ونحصد المزيد من الكوارث. فثقافاتنا وعقائدنا وقيمنا، القديمة والحديثة، تحض على التسامح والانفتاح أو على التواصل والتضامن، ولكن ما أكثر ما وظفت لإنتاج العنف أو استخدمت للتمييز والاصطفاء أو نُصبت متاريس لشن الحرب على المختلف في الداخل أو على الآخر في الخارج، كما تشهد الوقائع الصارخة، أي الحروب الفظيعة بين الديانات السماوية أو بين المذاهب العلمانية، أو الحروب والفتن الأكثر فظاعة داخل كل ديانة بين طوائفها أو داخل كل أدلوجة بين مذاهبها.

*** الاعتماد المتبادل**

ولا بأس هنا أن نقوم بمحاسبة النفس لكي نعترف بما اقترفه بعضنا بحق البعض الآخر. ومرة أخرى حسناً فعلت الرسالة إذ تعترف بما مارسته أميركا من «الغطرسة والتجاهل والسياسات المضللة» تجاه المجتمعات الأخرى أو من «الإخفاق» في تطبيق المُثُل والمبادئ. ويمكن أن نضيف من جانبنا عقلية الاستقواء والتصرف بوصفها الوصية على قيم العدالة والحرية. فالعنف يتغذى من ادعاء أحدنا بأنه يملك الحقيقة أو يجسد القيم العليا أو من تصرفه بوصفه مالك الملك. ولكن علينا أن نعترف من جهتنا، نحن العرب، بأننا مارسنا، من حيث علاقتنا بذواتنا أو بالغرب والعالم، النرجسية الثقافية والعناد والمكابرة والجهل والعجز والقصور الذي يحملنا دوماً على وضع الملامة على الغير أو على تفسير ما يحدث لنا من المكاره والمظالم بوصفه مؤامرات تُحاك ضدنا من الخارج، غافلين بذلك عن أن الرهان هو أن نثبت جدارتنا بأن نعمل على ذواتنا ومعطيات وجودنا، بالجهد والنقد والصناعة، لكي نتحول عن أفكارنا ونغير واقعنا، عبر المشاركة في إنتاج المعرفة والقيمة أو الثروة والقوة.

الأجدى لنا جميعاً أن نعيد الأمور إلى نصابها بتجاوز التهويمات الأيديولوجية والادعاءات الخلقية أو التصنيفات العنصرية والهواجس الذاتية. فالغرب والولايات المتحدة من جهة، والعالم العربي والإسلامي من جهة أخرى، هما عالمان لا ينفك الواحد منهما عن الآخر على الأقل منذ قرنين من الزمن. نحن نحتاج إليكم ولا نستغني عنكم، تماماً كما أنكم تحتاجون إلينا ولا تستغنون عنا، وإن اختلفت وجوه الحاجة بيننا وبينكم، إذ أنتم في موقع القوي والمنتج والباث، أما نحن فما زلنا في موقع الضعيف والمستهلك والمتلقي. وهكذا لا أحد يقوم أو يكتفي بذاته وموارده، فكيف اليوم حيث ما يتخذه الواحد من الخيارات أو يضعه من الاستراتيجيات أو يحققه من الإنجازات له مردوده على الآخرين، سلباً أو إيجاباً، ضرراً أو نفعاً، هلاكاً أو حياة.

من هنا لا بديل في معالجة المشكلات وتنمية القدرات عن التعايش والتداول أو التبادل والتضامن. إن ممارسة الخصوصيات وإدارة المشاريع والمشاركة في الشأن العالمي، في عصر تتعولم فيه العلاقات بين البشر وتقوم على الاعتماد المتبادل، كل ذلك يحتاج إلى أفكار جديدة لكي تكون له مفاعيله الإيجابية ولكي يؤتي ثماره البناءة أو الطيبة، تنمية وتفتحاً أو تحسيناً وازدهاراً. لنعترف بأن هناك مرحلة تاريخية تكتب نهايتها الطفرات والتحولات التي تتغير معها خارطة العالم. ولكن النهاية لا تعني مجرد انتصار الليبرالية والرأسمالية. فالحداثة بعناوينها ونماذجها وعقلانياتها تشهد منذ زمن على عجزها أمام آفات الفقر وآليات الاستبداد وفظائع العنف، كما تكتب نهايتها التحولات والتغيرات والانفجارات في مختلف أنشطة الحياة ووجوه العيش، النظرية والعملية أو الرمزية والمادية أو المعرفية والتقنية. وإذا كان العالم يتغير بنظامه وحركته وقواه ووسائله، فلا مهرب من تغيير أطر النظر ومعايير العمل، لتغذية مصادر المشروعية ومشاريع الوجود بعناوين ومقاصد وأبعاد جديدة. فلم تعد تجدي المحافظة على قيم

نسيء دوماً استخدامها، الأجدى العمل على إعادة صياغتها وتجديدها في ضوء الإخفاقات والمتغيرات. وهكذا تعدت المسألة مجرد الدفاع عن الحداثة والعقلانية وحقوق الإنسان، إذ هي تستدعي العمل على إعادة صياغة مفاهيمنا للحقيقة والعدالة والحرية والإنسان نفسه.

من هنا الحاجة إلى تجديد المهمة الوجودية وتغيير العدة الفكرية، بحيث نتجاوز مفاهيم الماهية والثبات والأصل والصفاء والمطابقة والمعسكر والأحادية والثنائية الضدية والعوالم المغلقة والتصنيفات الحاسمة والحلول القصوى بسياسة معرفية جديدة في إدارة الأفكار والوقائع أو الهويات والعلاقات. من مفردات هذه السياسة أو الاستراتيجية الوجودية: فكر تركيبي وعقل تواصلي، معيار تبادلي ومنهج تعددي، حق كوني ومواطن عالمي، هويات هجينة ومجتمعات مفتوحة، عقلية التوسط ولغة التسوية، قواعد التداول والتبادل، منطق الخلق والتحول.

*** خلاصة: الشراكة مداولة**

إننا فيما نوصل صوتنا إلى إخوتنا وأخواتنا في الولايات المتحدة، وفي كل مكان، نقول لهم هناك بالطبع الكثير مما نشترك فيه ومما نفعله سوياً، بل نقول لا مجال، بعد اليوم، للحد من العنف والمشاركة في بناء سلام عادل أو في تحسين شروط الحياة، إلا بالتفكير والعمل معاً، على سبيل التحاور والتداول، وبعيداً عن منطق الانفراد والانعزال. ولا يعني ذلك التراجع عن المكتسبات التي تحققت في مجالات الحقوق والحريات، كما لا يعني أن نتوقف عن مجابهة العنف الذي يتهددنا، حتى نعيد تشكيل فكرنا أو تأهيل أنفسنا.

ولكن مهمتنا الأولى، نحن العاملين في ميادين المعرفة، ليست تسويغ الحرب، ولا تبرير الإرهاب، بل العمل على تحليل الظاهرات وصوغ المشكلات أو تفكيك الأزمات وفهم المآزق، بابتكار أفكار وإنتاج معارف توسع مفهومنا للحق بقدر ما تغني مفهوم الشخصية البشرية. بذلك

نمتلك قدرات أكبر وأفعل لمواجهة الإرهاب، عبر التداول مع أصحاب القرار السياسي والشأن الأمني، سواء من الناحية السلبية أو الإيجابية.

سلبياً بحيث يجابه الإرهاب ليس بالحرب مهما كانت أثمانها، بل بالحد الأدنى من القوة المستندة إلى القوانين وشرعة حقوق الإنسان. فالحرب ليست عادلة، أيًا كانت مسوغاتها، وإنما هي عمل مكروه يُلجأ إليه عند الضرورة، لتعترف بأنها ليست بطولة كما اعتدنا تمجيد أبطال الحروب بل هي أبشع أنواع الضرورة.

إيجابياً بحيث يجري العمل على إيجاد مخارج وجودية للنزعات الإرهابية، ذات طابع ثقافي، وذلك بابتكار قيم وأساليب وإجراءات تساعد على تشكيل بيئات سلمية وخلق فرص جديدة أمام العمل الحضاري والتنمية البشرية، وعلى نحو ننتقل معه من المجتمع المغلق والنخبوي والتفاضلي، إلى المجتمع التداولي والكوكبي، وبصورة تتيح إعادة تنظيم السيرك البشري المضطرب والمهدد على قواعد جديدة تكون أقل كلفة في آثارها السيئة والمدمرة على الإنسان والحيوان كما على الطبيعة والبيئة. فالتجارب تثبت قلة الجدوى في مجابهة العنف بفكر أمبريالي أو نظام ديكتاتوري أو منهج ضدي أو عقل عسكري محض.. الأمر محتاج إلى عقل آخر ونظام مغاير كي نتعامل مع الحقيقة بوصفها ما نخلقه، ومع الحق بوصفه ما ننجح في تسويته، ومع الهوية بوصفها خصوصيتنا التي نحسن إخراجها على سبيل الشراكة والتداول مع الآخرين. أياً يكن. الأمر يحتاج إلى مفاهيم ومعايير تنتظر من يعمل على خلقها وصوغها، بالطبع بالمشاركة والمفاوضة والتسوية وحَمْل المسؤولية بصورة متبادلة، بحيث يتصرف واحدنا بوصفه مسؤولاً عن الآخرين في مواجهة المشكلات والأزمات أو المآسي والكوارث، وبحيث نتعلم كيف «ننمو سوياً»، كما قال الرئيس الأميركي السابق بيل كلينتون أثناء زيارة له إلى الصين.

II

نحو مجتمع تداولي

تحولات العصر الرقمي وأزماته
من عقلية المحافظة إلى لغة الخلق

I ـ مقدمة: انقلاب وجودي

لا مراء أن البشرية تدخل في عصر جديد من عصور الكائن يتبدل معه نمط الوجود وأساليب العيش بقدر ما يتغير نظام العالم ومنطق الأشياء. وهذا العصر يندرج تحت أسماء عديدة أبرزها «العولمة» و«العصر الرقمي». وأنا أوثر مصطلح العصر الرقمي، أولاً: للهروب مما تحمله مفردة العولمة من الحمولات الإيديولوجية السلبية أو الإيجابية. ثانياً: لأن الثورة العلمية الرقمية والتقنية هي التي جعلت أمراً ممكناً تشكل العولمة بتحولاتها الجذرية وتجلياتها المختلفة. غير أن للأمر وجهه الآخر: فالتحولات الهائلة والمتسارعة تقابلها أزمات مفاجئة ومتلاحقة. وتلك هي المفارقة: فما يحدث ويتشكل هو إمكان وفرصة بقدر ما هو تحد ومشكلة: فما هي وجوه التحول وأشكاله؟ وما أعراض الأزمة ومظاهرها؟ بأية لغة نقرأ المتغيرات وبأي منطق نجابه التحديات؟

● الواقع الافتراضي

الوجه الأول والأبرز للتحول هو التغير في معطيات الخلق وأدواته وأساليبه، كما يتجسّد ذلك في الإنتاج الإلكتروني من العلامات الضوئية والرسائل السيالة والصور العابرة والنصوص الفائقة وسواها من المعلومات السيّارة والمخلوقات الأثيرية شبه المادية، المتناهية في صغرها والجوالة أو

السابحة في الفضاء الكوني. إنه الواقع الافتراضي الذي تتيحه الثورة الرقمية والذي بات يتحكم بسَيْر العالم بقدر ما أصبح نظام الأنظمة في العمل والإنتاج.

• الزمن الفعلي

الوجه الآخر للتحول هو التغير في إيقاع الزمن الذي أصبح بفعل ثورة المعلومات ومنظومات الاتصال زمناً فعلياً يجري فيه البث من مكان إلى آخر بسرعة الضوء وبصورة فورية وطارئة. وهكذا تندرج البشرية الآن في زمن آني متسارع يهمل ولا يمهل، الأمر الذي يجعل المرء على عجلة من أمره أو في سَبْق دائم على نفسه بانتظار الجديد أو المتغير والمفاجئ من المعلومات والمعطيات، وعلى نحو يخربط الحسابات ويحمل على المراجعة الدائمة للخيارات والأولويات، بالعمل المتواصل على تطوير الوسائل والأدوات.

• الفضاء السبراني

التغير في الزمان هو في وجهه الآخر تغير في المكان. ذلك أن التبادل الرقمي بالزمن الفوري جعل الكائنات الافتراضية تجتاح المكان الذي تنفجر روابطه ويتقلص دوره، بقدر ما تطوى مسافاته وتتآكل حدوده. الأمر الذي جعل البعض يقول إن ثورة الاتصالات تحوّل المكان إلى مجرد نقطة بقدر ما تتيح للمرء أن يتصل بمن شاء في أي مكان أو وقت يشاء لكي يتبادل معه ما شاء من المعلومات. بهذا المعنى يتحول المكان من موطن مسيج إلى فضاء سبراني مفتوح لتدفق المعلومات بصورة متواصلة ومتنامية.

• الهوية المتعددة

والتغير في المكان يتجلى تغيراً في الهوية بالذات، ذلك أن التبادل

الرقمي العابر للقارات والخارق لحدود الدول والمجتمعات يخربط علاقة المرء بهويته، بقدر ما يخلق المجال لنشوء روابط أو مجموعات سبرانية أو افتراضية إلى جانب العلاقات التقليدية القائمة على روابط اللغة والعرق أو الدين والأرض. الأمر الذي يؤدي إلى نشوء هويات متعددة الانتماء هي الوجه الآخر للشركات المتعددة الجنسية أو للأعمال القائمة على تعدد المهام والأدوار.

• الاقتصاد المعرفي

ثمة تغير في طبيعة العمل الذي تحول بفعل ثورة المعلومات إلى عمل افتراضي يعتمد على المهارات الذهنية، بقدر ما أصبح يجري بسرعة الفكر وعلى مسافات بعيدة. الأمر الذي تجسد في نشوء اقتصاد جديد هو الاقتصاد المعرفي الذي يعني أن المعلومة باتت المصدر الأول لإنتاج الثروة، بقدر ما يعني الانتقال من الموارد المادية المحدودة إلى الموارد المعلوماتية اللامتناهية، ومن نظام الملكية والسوق المركزية إلى نظام الخدمة والشبكة الإلكترونية العاملة في الفضاء السبراني.

• العالم الأداتي

ثمة عالم جديد آخذ في التشكل مؤلف من الحاسبات الذكية والأدمغة الآلية بقدر ما تطغى فيه برامج المعلومات وشبكات الاتصال. إنه عالم اصطناعي بقدر ما هو تقني، وهو مشهدي بقدر ما هو إعلامي، وهو تواصلي بقدر ما هو آني، وهو افتراضي بقدر ما هو أثيري وشبه واقعي. هذا العالم الذي تتحرر فيه المادة من كثافتها وأثقالها يضاعف قدرات الإنسان على الفعل والتأثير بقدر ما يشكل نوعاً من الطبيعة الثانية، أو بقدر ما يضاعف العالم الطبيعي بعالم من الأدوات والتجهيزات والمنظومات ذات السرعة الفائقة والفاعلية القصوى والكفاءة الأعلى.

• الخيال الميديائي

كل ذلك يولد تغيراً في مفهوم الحقيقة وفي نمط الوجود. ذلك أنه مع نشوء الفضاء السبراني والنشاط الافتراضي لم تعد الحقيقة فقط ما يراد سبره أو كشفه ومعرفته من العوالم والمناطق أو الأماكن المجهولة أو الموجودة مسبقاً. وإنما أصبحت بالدرجة الأولى ما يمكن خلقه واصطناعه بصورة متواصلة وغير متناهية، عبر الوسائط الفائقة والمتعددة، من العوالم والتشكيلات والروابط الافتراضية، كما تتمثل أو تتجسّم في طرقات الإعلام وبنوك المعلومات، أو في المتاحف والمكتبات، أو في المواقع والخرائط والمسارات التي يجري إنشاؤها أو رسمها وارتيادها على الشبكات، أو في النماذج والطرز والأبنية التي يمكن اختراعها وتشكيلها بواسطة أبجدية الأرقام وأنظمة الأعداد. نحن إزاء عالم خيالي لا ينفك فيه الإنسان عن صنع ذاته وتغيير نفسه، بخلق موضوعاته ومضاعفة موارده أو بتجديد أدواته وتغيير أفكاره.

• اللغة الرقمية

بذلك يتبدى الفرق الأساسي بين اللغة الرقمية واللغة المكتوبة أو المقروءة على الورق، من حيث النمط والبنية أو الشكل والنظام أو القوة والطاقة.

فاللغة الرقمية لمسية أكثر مما هي يدوية. وهي سريعة وآنية بقدر ما هي أثيرية وغير مادية، ولذا فهي تنتقل عبر البث لا بواسطة النشر كما هي الحال في اللغة الورقية. وهذه الأخيرة هي ذات طابع خطي أو مستقيم أو تسلسلي، في حين أن النص الإلكتروني هو نص متشعب وعنكبوتي، بقدر ما هو ذو طابع تعددي أو تركيبي. ولذا فهو يتيح استخدام مختلف وسائل الاتصال من سمعي وبصري ومرئي، وفضلاً عن ذلك، فالنص الإلكتروني يمنح القارئ حرية أوسع بكثير من الحرية التي يمنحها النص الورقي، لأنه

يتمتع بأبواب ومفاتيح تتيح الولوج إليه لتفكيكه وتقطيع متنه لإعادة تركيبه بحسب أغراض القارئ.

واللغة الرقمية هشة وعابرة ومتغيرة، ولكنها ذكية وذات طاقة إعلامية هائلة. وهي متناهية الصغر، ولكنها غير متناهية من حيث مواردها. وهي افتراضية، ولكنها ذات قدرة لا حصر لها على الفعل والتأثير.

واللغة الرقمية اصطناعية، ولكنها ذات صفة عالمية. وهي مشهدية بقدر ما تغلّب المرئي على المكتوب. وهي ميديائية ومباشرة، ولكنها أفقية ووسطية أكثر مما هي نخبوية وعامودية، الأمر يجعلها تفتح إمكاناً جديداً للفكر التداولي والعمل الديموقراطي. وأخيراً فهي تعتمد على تقنيات المحاكاة والتخييل، بعكس اللغة التقليدية التي تعتمد على تقنيات القياس والتمثيل، ولذا فالأولى تفتح أبواباً واسعة وتشكل موارد لا تنفد لممارسة أفعال الخلق والتحويل.

صحيح أننا نستخدم المِخيال في الحالتين، ولكن الفرق كبير بينهما كماً ونوعاً. فالخيال في الأبجدية الحروفية يغلب عليه الطابع السحري والخرافي أو الإيديولوجي والنظري بقدر ما يحيل إلى عوالم دلالية أو مجازية أو وهمية. في حين أن الخيال في الأبجدية الرقمية هو مُجَسّم ومرئي بقدر ما هو تقني وصنعي، ولذا فهو يحيل إلى واقع فعلي بقدر ما يشتغل باصطناع النماذج وتشكيل العوالم الافتراضية عن طريق لعبة الرقمنة. الأمر الذي يضاعف القدرات ويجدد المعطيات بصورة تصاعدية وغير متناهية، سواء في مجالات اللعب والتسلية أو في حقول البحث والدرس أو في عالم الأعمال ومشاريع البناء أو في إدارة المعارك وخوض الحروب.

مثلاً بإمكان الواحد أن يصطنع على الشاشة ملعباً لكي يمارس أية لعبة في الفضاء السبراني، أو بوسعه عن طريق الحواسيب وبنوك المعلومات أن يجمع في ساعات ما يحتاج توثيقه إلى شهور باللغة

التقليدية، كما بإمكانه أن يتدرب على الطيران باصطناع نموذج افتراضي ومحاكاته، أو أن يجري حرباً افتراضية على الشاشة قبل خوضها على الأرض، وبصورة تتيح له ليس فقط أن ينفذ على النحو الأفضل ما هو متصور أو مرسوم، بل تتيح له التعلم من الأخطاء واكتساب المهارات أو إتقان الأعمال قبل مباشرتها أو تحقيقها، بقدر ما تخضع الواقع للتوسيع والاستطالة أو للتعديل والتحويل أو للتفجير والتشظي بصورة مستمرة ومتنامية. بهذا المعنى فاللغة الرقمية لا تصف الأحداث أو تحلل الواقع أو تقرأ الموجود، وإنما هي تخلق وتصطنع ما يسبق الحدث أو يفوق الواقع، على نحو يجعل القالب والنسخة والصورة والخريطة تسبق الشيء أو الأصل أو الموقع أو الساحة.

وهكذا فإن اللغة الرقمية تنشئ عوالم يلتبس فيها الواقع والخيال، المادي وغير المادي، إذ هي ليست من عالم المفهوم ولا من دنيا الوقائع، كما أنها ليست من عالم القضايا ولا من تراكيب اللغة، وإنما هي نماذج وقوالب أو طرز تُصطنع لكي تخلق الواقع وتديره وتحركه، بواسطة التراكيب الافتراضية والأبجديات الرقمية التي ترتكز إلى المواد ولكنها لا تعترف بالعوائق المادية، مما يجعل اللغة الرقمية تطلق إمكانات لا سابق لها تتيح السيطرة على العالم المادي ذي الموارد والوسائل المحدودة والمتناهية، عن طريق العالم الافتراضي ذي الموارد والوسائل التي لا تنضب ولا تتناهى.

• النهاية والبداية

هذه التحولات الجذرية والأحداث العظيمة تخربط علاقة المرء بمفردات وجوده، بقدر ما تزعزع مرجعيات المعنى وأطر التجربة الإنسانية، وتنبئ بنشوء فاعل بشري جديد، بقدر ما تعني أن ما كان سائداً حتى الآن من القيم والعناوين أو من المفاهيم والمعايير أو من القوى والوسائل لم

يعد يصلح لفهم العالم وتغييره أو لإدارته وتسييره. إنها تسجل تجاوز المجتمع الصناعي التقليدي بقدر ما تجعل الإنتاج الثقيل يتوقف على الاقتصاد المعرفي والإنتاج الناعم، وتضع موضع الشك المشروعيات القديمة والحديثة، بقدر ما تحشر في الزاوية الضيقة الدعاة التراثيين والمثقفين الحداثيين الذين يواجهون التقنيات والشبكات والأسواق باستخدام لغة متشابهة تقوم على الخوف والرجم أو على النفي والإدانة، كما نجد لدى شرطة القيم وحراس الهويات الذين يحدثوننا عن الغزو والتسلط والنهب أو الطغيان.

من هنا الحديث المتكاثر عن النهايات، نهاية التاريخ والجغرافيا أو المثقف والإيديولوجيا أو العمل والملكية أو السياسة والدبلوماسية. والنهاية هي بالطبع عبور نحو عوالم وفضاءات جديدة تنفتح معها إمكانات لا سابق لها للتخيل والابتكار، للتفكير والتعبير، للأرشفة والبرمجة، للمعرفة والعمل، للتداول والتبادل.

II ـ مظاهر الأزمة

غير أن ما يحدث من التحولات والانفجارات والتقلبات، يولد العوائق والمخاطر ويصنع الأفخاخ والمآزق من غير وجه وعلى غير صعيد.

● عدم الاستقرار

إن تدفق المعلومات من جراء البث الفوري والعمل الافتراضي، في الزمن الآني، يجعل كل شيء راهناً أو مؤقتاً بانتظار المفاجئ أو الطارئ من الرسائل والمعطيات المتغيرة باستمرار، بحيث أن ما يحدث أو يقال اليوم يمكن أن يتغير أو يدحض غداً. إنها الحركة الدائمة التي تجعل من المتعذر السيطرة على قوانين التغير أو التحكم بنظام الأشياء. الأمر الذي يولد حالة من عدم الاستقرار بقدر ما يفقد المقاربات والمعالجات مصداقيتها

وفاعليتها، أو بقدر ما يجعل الوسائل والأهداف تستهلك قبل استخدامها أو قبل تنفيذها، أو بقدر ما يجعل المعالجات والحلول للمشكلات تولد مشكلات أخطر أو أكثر تعقيداً. وذلك هو معنى الأزمة.

• **الاقتلاع**

إن العمل الافتراضي يفجر العلاقة بالمكان الذي يتحول إلى فضاء لتدفق المعلومات أو لحركة الأسواق والأموال أو لانتقال الأشخاص ورجال الأعمال أو لعمل التقنيات والشبكات. الأمر الذي يدمر العلاقات التقليدية القائمة منذ الأزمنة الغابرة بين الإنسان والأرض أو بينه وبين وطنه وأمكنته الأليفة. وهكذا يتحول المكان من موطن أليف ومحصن للسكن والعيش إلى محيط كوني من المعلومات لا شاطئ له، الأمر الذي يجعل المرء يشعر بالغربة والاقتلاع وعدم الأمان فيما هو يقيم في منزله ولا يبرح مكانه.

• **زعزعة الثقة**

إن غلبة الافتراضي على الواقعي والصنعي على الطبيعي، يضفي الطابع الهش والعابر أو المتغير والمتحرك على الأفكار والقيم والأعمال، فيفقد الأشياء ثباتها وصلابتها أو يزعزع أسسها وركائزها. الأمر الذي يخلق وضعاً جديداً يشعر معه الإنسان بفقدان الثقة، سواء من حيث موقعه وروابطه أو من حيث خياراته وتوجهاته.

• **ضعف السيطرة**

إن تعميم التبادل على المستوى الكوني يضفي المزيد من التعقيد على نظام العالم، بقدر ما يجعل المصائر مترابطة والقضايا متشابكة، الأمر الذي يقلل من سيطرة الدول والحكومات على المشكلات بقدر ما يجعل ما يستخدمونه من المفاهيم والمعايير والأساليب في مقاربة الواقع وحل مشكلاته خادعة أو قاصرة أو فاشلة.

• الرعب التقني

إن ثورة التقنيات والمعلومات والاتصالات تطلق إمكانات هائلة على الفعل، كما نجد مثالاً بارزاً على ذلك في فك رموز الحياة وقراءة الكتاب الوراثي للكائن البشري. ولكن تزايد القدرة على الفعل يقابله تناقص القدرة على التنبؤ والتوقع. من هنا الخشية أن تؤدي الانفجارات التقنية والمعلوماتية إلى حلول الآلات الذكية والكائنات الرقمية مكان العقول البشرية والكائنات الحية. بل هناك فزع يعتري الناس اليوم من أن تنوب الآلات مناب الإنسان أو أن تخرج عن سيطرته وتتحكم به أو أن تكون سبباً في هلاكه وزواله.

• المأزق الوجودي

مجمل القول: إن البث الفوري والزمن الفعلي والتبادل الرقمي والعمل الافتراضي والإنتاج الإلكتروني والمجتمع الميديائي، فضلاً عن التدفق الدائم للمعلومات والتغير المستمر في حركة الأشياء، كل ذلك يجعل حدود الواقع المادي والرمزي مائعة بقدر ما يفقد الهويات صلاتها الأليفة والحميمة، ويزعزع ثقة المرء بالمرجعيات التي تشكل أطر النظر ومعايير العمل بقدر ما يجعل الإنسان أسيراً لصنائعه ومنتجاته، كما يتمثل ذلك في نشوء نسق عالمي يزداد أعلمة وأتمتة وعولمة بقدر ما يزداد حركة وتوسعاً وانتشاراً، كما يلاحظ جورج بالاندييه في كتابه «النسق الأعظم». الأمر الذي يعمل على تشكيل إنسان جديد لا هدف له سوى إنتاج معلومات أو أدوات أو أسواق أو فضاءات يتحول بواسطتها ويعمل على تحويلها باستمرار.

ولا شك أن هذه الوضعية الوجودية الحرجة قد تغذت من انهيار المشاريع الإيديولوجية وتصدع الروايات الكبرى حول العالم، بقدر ما تغذت من الطفرات المعرفية التي شهدتها الفلسفة وعلوم الإنسان، والتي

وضعت موضع النقد والتفكيك عناوين الحداثة ومصادر المشروعية، بقدر ما أسهمت في تفكيك مفاهيم التنوير والعقلانية والتقدم والذات الإنسانية المتعالية. مما يضاعف المأزق الوجودي الدائم الذي يجعل الإنسان يكتشف بعد فوات الأوان أنه يعرف بقدر ما يجهل أو أنه يدمر بقدر ما يبني، خاصة في هذا العصر التقني الفائق، حيث تتجلى بربرية العيش بقدر ما تزداد التجهيزات بالأدوات الفائقة والآلات الذكية، وحيث تتناقص قدرة البشر على التوقع واستباق المخاطر، بقدر ما تتزايد قدرتهم على الفعل والتأثير.

وكل ذلك يولد لدى الفرد المعاصر قلقاً وجودياً ويترجم وعياً حاداً بالأزمة، بحيث إن المرء يكاد يشعر بفقدان البوصلة المعرفية أو الوقوع في الدوامة العملية، وكأنه يعيش على الحافة بانتظار التقلبات والمفاجآت أو الكوارث والانهيارات، المالية والاقتصادية، أو البيئية والغذائية، أو التقنية والمعلوماتية، فضلاً عن الكوارث الاجتماعية والبشرية(*).

وهكذا: نحن إزاء عالم يتحول في خريطته وبنيته أو في نظامه وإيقاعه أو في قواه وفاعلياته، وبصورة تبدو معها الأزمات كأنها الظاهرة وليس الاستثناء. والشواهد تنطق بها الخطابات لدى العديد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع والاقتصاد ورجالات الأخلاق، وسواهم من المهتمين برصد التحولات الحضارية والثقافية. هذا ما نجده لدى الذين يقولون بأن البطالة في النظام الحالي للعالم هي المشكلة لا الحلّ، أو لدى الذين يحللون المآزق الاجتماعية والسياسية في المجتمعات المعاصرة، أو لدى الذين يؤلفون حول الطريق المسدود أمام المواطن المعاصر، فضلاً عن الذين يحدثوننا عن بربرية الثقافة وعن انقلاب العالم على نفسه أو عن لا

(*) أشير إلى أن هذه المقالة هي في أساسها محاضرة ألقيت في معرض الكتاب الدولي في تونس، نيسان 2001، أي أنها كتبت قبل أحداث أيلول 2001.

إنسانيته وعدم استحقاقه بأن يُسمّى عالماً. بل إن البعض يحدثنا عن «جرائم القرن الواحد والعشرين» قبل أن تحدث كما يفعل المسرحي الإنكليزي إدوارد بوند.

طبعاً هذا ما يحدث في المجتمعات الغربية، أما المجتمعات الأخرى فإنها تكاد تعيش في الداومة، بمعنى أنها تعمل لكي تنتج مآزقها أو لكي تشهد على عجزها.

III ـ سياسة فكرية جديدة

• تغير عمل الفكر

لا يعني هذا التشخيص للواقع بتحولاته وأزماته ممارسة الغلو الذي يقع فيه عادة المثقفون والمنظرون الذين يفكرون دوماً بما ينبغي أن يكون، بقدر ما يعملون على نفي الوقائع التي تفاجئهم وتنقم منهم. فالفاعلون المنخرطون في صناعة العالم المعاصر لا يشعرون بالتأزم الذي يشعر به أو يتحدث عنه الأوصياء على القيم العامة أو حراس العقائد والهويات.

ولذا فإن إنتاج خطاب حول الأزمة لا يعني اللعن ولا التهويل بوقوع الكارثة، كما لا يعني التسبيح أو الاستسلام للواقع على سبيل التهوين. وإنما يعني تحويل المآزق المتولدة عن الانفجارات التقنية والتقلبات الحضارية إلى مواضيع للفحص العقلاني وللدرس المعرفي. وإذا كانت التحولات تنتج واقعاً يتغير بسرعة لكي يصنع العوائق، بقدر ما تخربط علاقة المرء بمفردات وجوده، أي بالمكان والزمان، بالعمل والقيمة، بالآخر والسلطة، بالواقع والحقيقة، فالرهان هو تفكيك العدة المفهومية لاجتراح سياسة معرفية يتغير معها عمل الفكر على غير مستوى، أي سواء من حيث المصطلح والرؤية أو المنهج والمعاملة أو المنطق والعقلية أو الدور والغاية.

• التخلي عن لغة الندب

التخلي عن لغة الندب والشكوى. فالذي يفكر بصورة حية وخصبة لا ييأس ولا يتشاءم في مواجهة الأحداث التي تفاجئ أو تصدم. إذ هو يرى دوماً الوجه الآخر للمسائل والظواهر، ويتعامل معها كوقائع تختزن إمكاناتها، بقدر ما تنفتح على تعدد الاحتمالات والخطوط أو على تنوع الخيارات والحلول. هذا شأن الطفرات الحاصلة على غير صعيد بفعل ثورة التقنيات والوسائط. فهي ليست فراديس إلا عند ذوي الأوهام والأحلام الطوباوية. ولكنها ليست كوارث إلا عند ذوي العقول القاصرة. أما الذي لا يستقيل من مهمة التفكير فإنه يتعامل معها كفرص أو كإمكانيات، أي كمعطيات يمكن الاشتغال عليها، لشق درب وفتح باب أو لخرق جدار وتغيير شرط، على ما هو شأن الذي يتعامل مع فكره بصورة خلاقة: إنه يتحول عن عقله وأفكاره لكي يتمكن من صرف معطيات وجوده وتغيير واقعه.

• التحرر من منطق الإدانة

التخلي عن لغة النفي والإدانة في التعامل مع الأحداث والأقوال والأفعال، من أجل إتقان لغة الخلق والعمل بمنطق الفتح والكشف. فما يقع أو يتشكل، ولو كان يفاجئ ويصدم، يُقرأ على سبيل الفهم والتشخيص من أجل اشتقاق إمكانات جديدة تتيح للمرء إعادة ترتيب علاقته بأفكاره عبر تجديد المفاهيم والمعايير أو تغيير المواقف والخيارات أو ابتكار المهام والأدوار.

لا تجدي مثلاً الآن محاكمة ابن خلدون خلقياً أو معرفياً بالقول إنه كان انتهازياً أو غير عقلاني، كما يفعل بعض المثقفين والمفكرين العرب تحت وطأة تهويماتهم النضالية وأطيافهم الحداثية. فذلك يولد المزيد من العجز والقصور النظري أو العملي، لأن الممكن هو تأمل سيرة ابن خلدون

الفذة أو الاشتغال على عمله الفكري المبتكر من أجل تجديد مفاهيمنا للحضارة والمجتمع أو للسلطة والحرية.

وفي المقابل لا جدوى من الاشتغال بلغة التبجيل والتقديس في التعاطي مع الماضين وآثارهم أو أعمالهم، كما يفعل الكثيرون من الدعاة والإصلاحيين تحت وطأة هواماتهم الأصولية ونرجسيتهم الثقافية، الأمر الذي يحملهم على الاعتقاد بأننا نجد لدى الماضين التشخيص الأصح لواقعنا أو الحلول الأنجع لمشكلاتنا الحضارية. مثل هذه المعاملة هي الوجه الآخر للغة التبخيس والتشنيع. بمعنى أنها تولد العجز أو تُعيد إنتاج العوائق بقدر ما تعني الاستقالة في التفكير.

• الخروج من عقلية القصور

نقد عقلية القاصر والضحية للعمل بحِسّ المسؤولية المتبادلة والمشاركة الفعّالة في صناعة الأحداث، عبر الانخراط في أعمال الخلق والإنتاج، في هذا الحقل أو في ذاك القطاع، فذلك هو السبيل إلى اكتساب المصداقية والراهنية، أو إلى ممارسة الفاعلية والسلطة، وبصورة تتيح للمرء أن يصنع حريته ويمارس حضوره، وَسْط المشهد المحلي أو الكوني، بقدر ما يمارس علاقته بوجوده على سبيل الاستحقاق والازدهار، بالمشاركة في إنتاج المعرفة والثروة والقوة. بهذا المعنى لا أحد أولى من سواه بقضية الحرية أو المساواة والعدالة. ولا أحد ينوب عن سواه في حل مشكلاته أو تأدية مهامه. بل الأولى أن يتحرر المرء من سلطة الوصاية أو من عقلية النخبة، بحيث يعمل ويفكر على اجتراح معجزته أو صنع حقيقته بمجابهة واقعه وتفكيك أزمته، لابتكار إمكانات جديدة للتفكير والتعبير أو للفهم والتشخيص أو للمعرفة والعمل.

• تغذية العناوين القديمة

من يفكر في مجابهة الأزمات لا يتمسك بآرائه وتصوراته حتى لا يقع

حبيس أطره وقوالبه الذهنية أو مسبقاته العقلية، وإنما يسعى إلى ابتكار لغة مفهومية جديدة تتيح له قراءة الأحداث والتحولات، على نحو يسهم في تغذية مرجعيات المعنى ومصادر المشروعية بأبعاد ومقاصد واستثمارات جديدة، على سبيل التلقيح والتطعيم أو التعويم وإعادة التوظيف والتشغيل، سواء تعلق الأمر بالعناوين القديمة أو الحديثة، كالدين والقومية أو العقلانية والديموقراطية.

لا يمكن مثلاً ممارسة الديموقراطية على نحو فعال، بشكلها التقليدي، وكأن شيئاً لم يحدث، مع الدخول في العصر الإعلامي، حيث وسائط الاتصال تتيح ممارسة نوع من الديموقراطية المباشرة، تجري بواسطتها تغطية الوقائع أو عرض المشكلات على أرضها بصورة فورية وآنية، تستدعي أشكالاً من التدخل أو أنماطاً من المعالجات من خارج الأطر الإدارية والمؤسسات التشريعية. نحن هنا إزاء ديموقراطية ميديائية سريعة وواسعة، بقدر ما هي عابرة لحدود القارات والمجتمعات. ولا يعني ذلك أنها تلغي الديموقراطية التمثيلية، ولكنها تستوعبها وتُعيد تشغيلها بصورة جديدة تتلاءم مع منطق العصر بقدر ما تفتح مفهوم التمثيل على وقائع الصورة والمعلومة والشبكة.

كذلك لا مجال مثلاً لممارسة العقلانية، على نحو فعال، بوصفها حقائق متعالية أو قوالب مسبقة، ولا بوصفها نماذج كاملة أو قواعد صارمة ومقفلة نقبض بها على الواقع ونتحكم بسير العالم غاية التحكم. مثل هذه العقلانية الخالصة والمثالية أو الطوباوية والنخبوية قد عملت على تفجير العقلانية الحديثة وذلك بقدر ما قدس أصحابها العقل واحتكروا النطق باسمه، لكي يعطوا لأنفسهم أدواراً بطولية لإنقاذ البشرية. ولا عجب فمن ينفي اللامعقول أو يظن أن بوسعه تصفية أهوائه لا يحسن سوى تلغيم عقله.

المجدي هو ممارسة عقلانية مركبة ومفتوحة. بمعنى أن تكون ذات

منطق متعدد من حيث قواعده ومعاييره بقدر ما تتغذى مما يستبعده العقل ويهمشه أو مما يسفر عنه الحراك الاجتماعي من اللغات والحساسيات أو من المجالات والقطاعات. مثل هذه العقلانية هي ذات طابع تواصلي لأنها تشكل نظاماً مرناً من الوصل والفصل يخضع لإعادة الصوغ والبناء، بقدر ما يتيح تسوية العلاقة بين المعنى والقوة أو بين المعرفة والسلطة أو بين القيمة والمصلحة..

وهي عقلانية ذات مفعول توليدي لأنها تمارس بعيداً عن العقلية الوثوقية والتصورات المطلقة أو المفاهيم المحضة والتهويمات الخلقية، وذلك بقدر ما تتيح للفاعل البشري أن يتحول عما هو عليه بقدر ما يحول علاقته بالواقع، عبر الخلق والإنتاج، أي عبر ما يقوم بصنعه وإنجازه في مجال ما. بهذا المعنى ليس داعية العقلانية والعاملُ في مجال الفلسفة العاجز عن تطوير مفهوم العقل أو عن تجديد صيغ العقلنة أكثر عقلانية من رجل الأعمال الذي يتعامل مع عقله بصورة معقولة بقدر ما يمارس مهنته بصورة مثمرة وفعالة.

لنأخذ مثالاً آخر العلاقة بالدين والعقائد. لقد فقدت جدواها الأسئلة والجدالات ذات الطابع اللاهوتي والماورائي. فليست المسألة الآن المفاضلة بين هذه العقيدة الدينية وتلك، ولا بين هذا الاتجاه الفلسفي وذاك، ولا بين الأديان والفلسفات، بعد كل هذه الاختلافات الوحشية والنزاعات الدموية بين أهل الشريعة والحقيقة، سواء على جبهة الطوائف الدينية أو في معسكر أصحاب الأدلوجات الحديثة.

فبعد انهيار المشاريع واحتراق الشعارات ليست المهمة أن نعرف أي المذاهب أكثر انطباقاً على الواقع أو أكثر تطابقاً مع الأصل؟ وإنما السؤال الحي والمثمر: ماذا تقدم لنا عقائدنا وقيمنا من إمكانات للوجود والحياة؟ هل نفكر ونعمل لكي ننفكئ ونتراجع أم لكي ننمو ونزدهر؟ هل نسعى لكي نقتتل وندمر أم لكي نتقن فن التعايش والتداول والتبادل في الداخل

وفي الخارج، بابتكار الصيغ والقيم أو المعارف والعلوم أو الأدوات والسلع التي تتيح لنا ممارسة وجودنا على سبيل الاستحقاق والازدهار.

من هنا فالأولوية هي أن نعيد النظر في مسألة المصداقية والمشروعية في ضوء مآزق الشعارات والمشاريع أو في ضوء فضائح العقل والسلوك، وذلك بتحرير الفكر من معسكرات العقائد والمذاهب أو من عبادة الأصول والنماذج، أكانت قديمة أم حديثة، وذلك بفتحه على مفاهيم الخلق والإنتاج أو الإبداع والتحويل أو الإثراء والتجديد.

• تجاوز المنهج الأحادي

تجاوز المنهج الأحادي الذي يقوم على التبسيط والاختزال لكي ينتج العوائق والموانع. الممكن هو مقاربة الواقع المعقد بعقل تركيبي يرى إليه بغناه وتعقيده أو بكثافته والتباساته أو بحركته وصيرورته. لا جدوى مثلاً من التعامل مع العولمة بوصفها مجرد نشاط اقتصادي أو استراتيجية للهيمنة. فهي ظاهرة مركّبة وصيرورة متحولة يمكن مقاربتها على غير مستوى وبأكثر من منهج، وذلك بقدر ما يتداخل فيها أكثر من عنصر أو يشتغل أكثر من منطق. بهذا المعنى لا توجد نظرية قصوى أو منهج واحد يفسر الظواهر بردها إلى عنصر واحد بعينه. مثل هذا الزعم يولد المفارقات النظرية والمآزق العملية، بقدر ما لا يتيح فهم ما يحدث من التقلبات أو ما يداهم من المفاجآت. الأجدى التعامل مع الوقائع والتحولات بوصفها ظواهر مترابطة أو دوائر متداخلة أو سيرورات متحولة، مما يعني أن الواقع يحتاج إلى مقاربات تتشابك فيها وجهات النظر وتتعدد مستويات التحليل بقدر ما تتضافر أدوات الفهم والتشخيص وتتساند وسائل الفعل والتأثير.

• كسر الثنائيات الخانقة

كسر الثنائيات الخانقة التي تقيم سدوداً منيعة بين الذوات والهويات. فالممكن إتقان لغة المداولة والمفاوضة أو الاشتغال بمنطق المساومة

والتسوية في التعامل مع المتعارضات كتعارض الأنا والآخر أو القديم والحديث أو الحرية والسلطة أو المعنى والقوة... بذلك لا تُقرأ أطراف الثنائيات بوصفها أضداداً تتنافى أو يستبعد واحدها الآخر، وإنما تُقرأ بوصفها وجوهاً يحجب أو يفضح بعضها البعض، أو بوصفها أقطاباً يستدعي واحدها الآخر ويتوقف عليه، أو بوصفها مستويات تقوم بينها علاقات من التراكب والتداخل. ولذا فالذي يفكر بصورة غنية أو تداولية يسعى دوماً إلى الابتعاد عن لغة الفصل الحاسم والقطع الجازم، لكي يقيم نظاماً من الفصل والوصل بين الأشياء. من هنا الشعار اليوم: التفكير والعمل معاً، أو فن العيش معاً، بحسب منطق التبادل وفلسفة التعايش والتواصل أو التعارف والتفاهم. بهذا المعنى كل من يحقق نفعاً إنما ينفع الناس جميعاً. وبالعكس كل من يحدث ضرراً يضر جميع الناس، بعد أن باتت المصائر متشابكة والمشكلات متداخلة.

- **التخلي عن منطق المطابقات**

تجاوز منطق المطابقات المستحيلة والتماهيات العقيمة بين الهويات والذوات أو بين الكائنات والأشياء، للعمل بمنطق الخلق والتوليد. هذا شأن العلاقة بالعناوين الثابتة من الأسماء والنصوص والأحداث. فلا مجال لإلغائها إذ لا شيء مما يحدث في هذا العالم يمكن إلغاؤه. ولكن لا سبيل في المقابل للتطابق معها، إذ لا تطابق بين شيئين إلا بإلغاء أحدهما أو قهره أو تهميشه. ولذا فالممكن أن نقيم مع الثوابت علاقات متحولة ومتغيرة، تتداخل فيها آليات الزحزحة والإحالة أو الصرف والتأويل أو النسخ والتبديل، بقدر ما تتشابك عمليات التوسيع والتطوير أو التفكيك والتركيب أو الصوغ وإعادة التشكيل، على سبيل الخلق والتحويل.

- **المرآة والشبكة**

بناء علاقة جديدة ومختلفة بين الفكر والواقع. ذلك أن الأفكار

الخلاقة والمثمرة ليست مرايا الحقيقة ولا هي قوالب للقبض على الواقع. فالحقيقة هي دوماً ملتبسة، لأننا نخلق الحقائق بقدر ما ندعي معرفة الحقيقة، ولأن إرادة القبض على الماهية المحضة مآلها أن تنتج هوية مفردة. وتلك هي إشكالية الفكرة. بهذا المعنى ليست الحقيقة ما نعرفه أو ما نريد تطبيقه بصورة صحيحة أو سليمة. إنها بالأحرى ما نخلقه بفكرنا وجهدنا أو بقولنا وسعينا أو بأدائنا وإنجازنا، في حقل من الحقول، من خلال الاشتغال على المعطيات. ومع كل خلق تتغير خارطة الحقل، بقدر ما يتغير مشهد الواقع. هذا شأن النظرية العلمية والاختراع التقني، أو السياسة الفذة والاستثمارات الناجحة، أو القصائد الجميلة واللوحات الرائعة.. إنما تغير بنية الحقل الذي تنتمي إليه بقدر ما تترك أثرها على مجمل الحقول والقطاعات.

● وهم الحلول القصوى

التوقف عن السعي وراء الحلول القصوى والمعالجات النهائية، ذلك أنه لا جدوى من البحث عن المطلق والمفارق أو الكلي والمطابق أو الجوهري والثابت أو النموذجي والكامل. مثل هذه الادعاءات الماورائية لا تنتج سوى المفارقات والفضائح أو الانتهاكات والكوارث.

هذا شأن الذي يتعامل مع أشيائه بوصفها نهائية أو مطلقة أو مقدسة أو ثابتة، لا يحسن سوى انتهاكها في ميادين الممارسة، سواء تعلق الأمر بلغة أو عرق أو عقيدة أو فلسفة أو أمة أو وطن.. ذلك أنه لا يوجد على أرض المعايشات اليومية سوى الجزئي والخاص أو العرضي والنسبي أو المشروط والمحايث أو المؤقت والمتغير...

من هنا فالممكن هو العمل على تفكيك الأنا المركزي والعقل الدغمائي والفكر الأحادي والأصل النقي فضلاً عن المنزع الاصطفائي والموقف العنصري، لبناء علاقات وصوغ تشكيلات، بين الأفراد

والجماعات، تقوم على التعايش والتحاور، أو على التساكن والتجاور، أو على التداول والتبادل، أو على التواصل والتفاهم. وعندها يكف المرء عن الادعاء بأنه يجسد عقل البشرية أو ضمير شعب أو قضية أمة أو مصلحة وطن، على ما هي الحال عند الذي يتماهى مع العروبة أو الإسلام أو المسيحية أو الإنسانية أو العقلانية أو الحداثة، وسواها من مزاعم القبض والتيقن والتأله. مثل هذا الادعاءات القائمة على إقصاء الآخر، تلغم القضايا والمشاريع بقدر ما تولد الخلافات والنزاعات.

● **سجن الهويات الصافية**

العمل للخروج من سجن الهويات الصافية والمغلقة نحو عالم يتركب من تعدد اللغات وتنوع الثقافات، بقدر ما يقوم على تبادل الصيغ والخبرات أو على تفاعل النماذج والأنماط. عندها لا تمارس الهويات بصفتها العنصرية أو الاصطفائية، الفقيرة أو الإرهابية، بل تمارس كعلاقة خلاقة ومتغيرة مع الثوابت، أو ما تمارس كتشكيلات هجينة ومولدة تقوم على الاختلاط والتراكب، بقدر ما تتداخل فيها الأطوار والمراحل أو تتفاعل العناصر والروافد أو تتشابك الأصوات والنماذج. بهذا المعنى تجسد الهوية مشروع وجود هو دوماً قيد التشكيل والإنجاز، على سبيل الاغناء والاثراء، بقدر ما ينفتح صاحب الهوية على الحدث والآخر، أو بقدر ما ينخرط في خلط الشروط التي تصنع الحاضر وتعد للمستقبل، بتحدي الممتنعات ومضاعفة الإمكانات.

● **النرجسية العقيمة والخادعة**

تخلي الذين يضطلعون بمهام التفكير عن أدوارهم النخبوية وتفكيك منازعهم النرجسية، للعمل بوصفهم أصحاب مهن لا أصحاب رسالات نبوية أو عقول تنويرية منذورون للحرية أو مرسلون من لدن الآلهة لإنقاذ الناس ورسم طريق الخلاص أمام البشرية. مثل هذه العقلية هي مصدر

المحن والكوارث، على الذات وعلى الغير، كما تشهد على ذلك مصائر الدعوات الدينية والأدلوجات الحديثة، حيث آلت مشاريع إنقاذ الناس والمجتمعات إلى الاستيلاء على العقول، وختم الأجساد، من جانب الذين تصرفوا بوصفهم أولى من الناس بأنفسهم، كما جرى ذلك على الجبهة الدينية، أو آلت إلى تجميع البشر وتعبئتهم لجعلهم رهناً لمشاريع كلانية ولدت الاستبداد والهلاك، كما جرى الأمر على جبهة الأدلوجات التحررية والكفاحية الحديثة.

الممكن هو تحرر الناس من الوصاية التي تمارس عليهم من جانب النخب باسم الحرية، بقدر ما هي تحرر هذه النخب من أوهامها التحررية. لقد دفعت البشرية أثماناً باهظة من جراء خضوعها لأصحاب الأدوار النبوية والمشاريع التنويرية، بقدر ما اختتمت على عقولهم العقائد والأدلوجات، أو بقدر ما استبدت بهم أطياف الأنبياء وصور الدعاة.

● الطوبى الإنسانية

أخيراً التخلص من الوهم الطوباوي الذي يحدثنا أصحابه عن طبيعة إنسانية ثابتة تشكل غاية بذاتها أو قيمة عليا تُقاس عليها جميع الأغراض والمهمات. مثل هذا الوهم الذي رسخه الفلاسفة هو مصدر الانتهاكات والفضائح، لأنه لا يوجد على أرض المحايثات سوى هويات متغيرة تخلع على ذواتها أو على أعمالها صفات التعالي والثبات الجوهري.

من هنا فإن أعمال الإبادة، كما تمثلت في المحرقة اليهودية أو في هيروشيما أو في فلسطين أو في أية غرفة مظلمة أو في أي مكان آخر مجهول، إنما هي ثمرة إنسانيتنا بالذات، بأشكالها الثابتة والموروثة أو المؤسسة والراسخة، المبنية على التفاضل والتمايز أو المؤسسة على ثنائية الأنا والغير أو النحن والهم، وذلك حيث الشعار الذي يتحكم بالعقول:

ليس الآخر مثلي، أو من ليس مثلي لا يحق له ما يحق لي، أو من ليس مثلي فهو ضدي.

هذا هو مبنى إنسانيتنا الذي نجهل به. بهذا المعنى هناك حقاً جهل بالإنسانية، كما يقول بعض دعاتها من الفلاسفة. ولكن هذا الجهل ليس من جانب صانعي أعمال الإبادة، بل من جانب الذين يتهمون هؤلاء بالجهل، إنه جهل الطوباويين المركب: جهلهم بإنسانيتهم التي تولد البربرية، وجهلهم بأنهم يجهلون، وجهلهم بالذين يتهمونهم بالجهل. ذلك أن قيم المساواة والعدالة والكرامة التي يدافعون عنها، من أجل أن يعامل البشر بعضهم البعض بالمِثل، بوصفهم ذواتاً تستحق بذاتها الاحترام والتقدير المتبادل، إنما هي مجرد تهويمات خلقية أو تشبيحات مثالية. وإلا كيف نفهم أنه بعد كل هذا التاريخ الطويل من الدفاع عن الحقوق والحريات، لا نحصد سوى المزيد من الارتكابات؟ كيف نفهم أن أهل المحرقة هم الذين يرتكبون المجزرة؟ أو كيف نفهم أن الذين يدينون المحرقة يسكتون على المجازر في مكان آخر؟

نعم إننا نجهل إنسانيتنا بقدر ما نجهل أننا نتعامل مع بعضنا البعض كأعداء، وكما يفعل الحيوان الذي نستبعده من مملكتنا، فيما نحن جزء منه، أو بقدر ما نجهل أننا نتعاطى مع بعضنا البعض كمواضيع وأدوات لإرضاء الشهوات السلطوية أو الجنسية، وكما تشهد التجارب، حيث الأوصياء على الحقوق والأجساد هم أول مَن يطعن بها أو ينتهكها. لنعترف بأننا لا نرضى أن نكون كالآخر، أو أن يكون الآخر مثلنا. وذلك هو نسيج إنسانيتنا التي تصنع ما نشكو منه من المآسي والفواجع، بقدر ما تنبني على الظلم والجهل أو على التمايز والاصطفاء. وتلك هي المشكلة. ولذا فالممكن هو العمل على تفكيك إنسانيتنا من أجل صياغة صورة جديدة نتخلى فيها عن نرجسيتنا البشرية، لكي نتصرف ككائنات تتكلم وتعمل وتبحث عن الأمن من الجوع والخوف لا أكثر.

خاتمة: قلب السؤال الفلسفي

من هنا الحاجة إلى تغيير السؤال الفلسفي: فليست المسألة الآن ما الوجود أو ما الكون؟ ولا هي: من أنا أو من الآخر؟ وإنما هي: كيف أتغير عما أنا عليه صورة وهوية، مفهوماً ومعياراً، حالاً ومآلاً، بصورة تتيح لي أن أخرج علاقتي باختلافي على سبيل التداول والتواصل، أو أن أحد من سلطة أهوائي وأوهامي بإخضاع أفكاري وأقوالي وأفعالي للفحص النقدي والدرس المعرفي؟ هذه هي المسألة: كيف أتغير لكي أسهم في تغيير جغرافية المعنى وعلاقات القوة؟ أما الذين يبحثون عن إنسانيتهم المنتهكة أو عن هويتهم الضائعة، فإنهم يحولون علاقتهم بوجودهم إلى مآزق بقدر ما يضلون البحث أبداً. الممكن هو تجاوز مفهوم الذات المنعزلة أو المتعالية التي تمارس حريتها أو استقلاليتها بصورة فردية أو تجاه القوانين المجردة، نحو مفهوم الفاعل البشري الذي يسهم مع سواه، في صنع عالمه وقود مصيره، عبر إتقان لغة الخلق وفن التعايش. بهذا المعنى يصبح الشعار: أنا أكون بقدر ما أخلق وأتواصل عبر المشاركة، مع غيري في تشكيل لغات ومساحات أو مجالات وأسواق للقاء والتفاهم، أو للتبادل والتداول.

مراجع

- جورج بالاندييه، النسق الأعظم، منشورات فايار، باريس، 2001.
- جيرمي ريفكن، نهاية عهد الوظيفة، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 2000.
- نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، مجلة عالم المعرفة، العدد 265 الكويت، كانون الثاني، 2001.
- توماس دي كونيك، الجهل الجديد، مصدر سابق.
- إدوار بوند، الإنسانية والخيال والبعد الخامس، مجلة لوموند ديبلوماتيك، عدد كانون الثاني، 2001.
- محمد شوقي الزين، جان بودريار واستراتيجيا السيمولاكر، مجلة كتابات معاصرة، العدد 37، أيار/حزيران، 1999.
- محمد سبيلا، الطفرة المعلوماتية والتحولات الثقافية، جريدة الخليج، الاثنين 6 تشرين الثاني، 2000.
- علي حرب، حديث النهايات، المركز الثقافي في العربي، 2000.

من المجتمع المدني إلى المجتمع التداولي

I ـ تعويم الأفكار

ثمة أفكار تنكفئ وتتراجع لفترة، ثم تعود إلى الظهور والانتشار لفترة أخرى، بعد أن تجد من يقوم باكتشافها أو يعمل على تعويمها وإعادة توظيفها.

هذا شأن فكرة «المجتمع المدني» التي تلقى الآن رواجاً في أسواق التداول الفكري في غير مكان من العالم، كما نجد بشكل خاص في الولاية المتحدة، حيث المفردةُ شكلت، منذ عقد على الأقل، مادةً لنقاشات خصبة حول كيفية ترميم العلاقات الاجتماعية وتجديد الحياة المشتركة. وكانت الفكرة قد اتخذت من قبل في بعض بلدان أوروبا الشرقية شعاراً للتحرر من قبضة المعسكر الاشتراكي وأنظمته الاستبدادية. هذا ما يحصل أيضاً في العالم العربي الذي يتأثر بما يطرح ويجري تداوله في العالم الغربي على سبيل العدوى والانتشار.

لا مراء أن فكرة المجتمع المدني ليست جديدة على الساحات العربية. ثمة أبحاث ودراسات في هذا الخصوص منذ سنوات. ولكن الفكرة قفزت مؤخراً إلى واجهة التداول وأصبحت مداراً للسجال بقدر ما تحولت إلى شعار للتحرر الاجتماعي أو السياسي، كما جرى في مصر مع سعد الدين إبراهيم أبرز دعاة المجتمع المدني، أو كما جرى في سوريا

حيث الجدل يحتدم حول مصدر الشعار ومصداقية المفهوم.

وما أراه، في هذا الصدد، هو أنا نتبنّى في معظم الأحيان الشعار بعد معارضته، أو نأتي إليه متأخرين بعد استهلاكه. هذا فضلاً عن الذين يتعاملون معه بعين الطوبى والأدلوجة أو بلغة التهمة والإدانة، نفياً أو تصديقاً، هكذا دون تروٍ أو تأمل. في أي حال إن مصطلح المجتمع المدني هو الآن قيد التداول. من هنا الحاجة إلى وضعه موضع الدرس والتحليل، لتسليط الضوء على نشأته وسياقاته، أو على مفهومه والتباساته، أو على جدواه وفاعليته، سواء كنّا معه أو ضده أو نقول بتخطيه وتجاوزه.

II ـ الحس المدني

ولنبدأ من البداية. فالحس المدني ليس وليد هذا العصر، بل هو قديم قدم الحضارة البشرية. ذلك أن الإنسان هو كائن «مدني» بطبعه، كما عرّفه الفلاسفة القدامى لدى اليونان والعرب.

ومعنى الصفة هنا أن الفرد من الناس يتوسط بينه وبين غيره، في تدبير حياته، الشرائع والقوانين أو القيم والمعايير، فضلاً عن العقل والمحاورة والمفاوضة، مما ينقله من طور التوحش إلى طور التأنّس، أو من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة كما يُقال اليوم. من هنا سميت الحضارات التي أنشأها البشر مدنيات.

هذا شأن الحضارة اليونانية التي ابتكرت الفلسفة والمسرح والديموقراطية، كما تمثل ذلك في الخطاب المعقلن والمجتمع المعلمن، أو في الجدل الفكري والحوار العقلاني، الذي كانت تشهده الساحة العمومية في أثينا، وكلها تجليات للحس المدني والسلوك التداولي.

هذا أيضاً شأن الحضارة الإسلامية التي أكّدت على قيم التعارف والوسط والسواء، كما ورد في النص القرآني. وإننا نجد مثالات ساطعة على الحس المدني لدى الفارابي الذي كان يتحلى بعقل أممي جعله يفكر

على مستوى المعمورة كما جعله يعتبر الأديان «مثالات» مختلفة للحقيقة. أو لدى ابن عربي الذي كان يقول: «جاهل من يتعصب لمعتقده» أو أصبح قلبي قابلاً كل صورة. أو لدى الشريف الرضي الذي رثى صديقه الصابئي مادحاً، بعكس شقيقه الذي لم يرض على هذا المديح لشخص غير مسلم ولا شيعي. هذه نماذج لعقول مدنية، يخرج أصحابها على الانتماءات الأهلية الضيقة، قد لا نجدها اليوم لدى دعاة المجتمع المدني. فلا ننخدعن بالشعارات البراقة. لسنا أعقل من أهل أثينا ولا أكثر انفتاحاً من أهل العصر العباسي. فمنا من لا يقدر على تجاوز حدود عائلته أو طائفته أو حزبه.

III ـ المؤسسات الوسطى

1 ـ المجتمع المدني هو ميدان مفتوح ومستقل وسط الفضاء الاجتماعي، تمارس فيه الحياة الاجتماعية بصورة حرة كما يتمثل ذلك في النوادي الثقافية والجمعيات الخيرية، أو في الأحزاب السياسية والنقابات المهنية، أو في الهيئات والمنظمات والحركات التي يهتم أهلها بالدفاع عن الحقوق والحريات، وسواها من المؤسسات ذات الطابع الإرادي والتطوعي أو الوسطي والتداولي.

(1) فهو ميدان حر بمعنى أنه يتيح للأفراد أو للجماعات من الناس ممارسة حريتهم في الاختلاف والاختيار أو في التجمع والتنظيم أو في الرأي والتعبير.

(2) وهو تداولي بمعنى أنه يتيح لهم ممارسة حقهم في مناقشة القضايا العامة أو القرارات التي تمس مصالحهم وتتعلق بمصائرهم.

(3) وهو مستقل بمعنى أنه ينبني ويتشكل بمعزل أو بمواجهة السلطات السياسية أو الاقتصادية أو المجتمعية. وهذه السلطات الثلاث تشكل أركان المجتمع، كما تتجسد أولاً في الدولة بقوانينها وأجهزتها

وشرطتها، وكما تمارس ثانياً في المهن والأعمال بأنظمتها ومصالحها، وكما تنتشر ثالثاً وخاصةً في المجتمع الأهلي بانتماءاته وروابطه العائلية أو الطائفية أو القومية..

2 ـ تمثيلاً على ذلك يمكن أخذ النقابة والحزب والنادي الثقافي. فالنقابة هي مؤسسة تطوعية غير ذات نفع، في حين أن المهنة هي مورد للرزق بقدر ما هي مؤسسة اقتصادية. والحزب السياسي، وإن كان يحصل على ترخيص قانوني من الدولة لكي يكتسب مشروعيته، فإنه يعمل باستقلال عنها وبحسب منطق مختلف عن منطقها. فالرابطة مع الدولة هي رابطة قانونية مجردة. وهي ذات طابع عامودي تراتبي بقدر ما تقوم على الإكراه والإلزام أو بقدر ما تستخدم العنف المنهجي والمُشَرْعن. أما العلاقات بين أعضاء الحزب السياسي فهي علاقات إرادية، تعاقدية وأفقية، قد تكون تداولية سلمية أو صراعية. ولذا عندما يصبح الحزب على صورة الدولة ومثالها، من حيث نمط العلاقة بين أعضائه، يفقد بُعده المدني التداولي ويتحول إلى نظام استبدادي بل إلى دولة سيئة.

في النادي الثقافي أو الأدبي أو النسوي، تتشكل العلاقات بصورة إرادية تعاقدية. إذ بوسع المرء أن يدخل إليه أو يخرج منه بملء حريته، لكي ينخرط مع أعضائه في علاقات تقوم على المساواة والتبادل. أما العلاقات داخل العائلة أو الطائفة فهي علاقات موروثة ومفروضة. ولها منطقها الحصري إذ هي تقتصر على أناس دون أناس. وهي أخيراً ذات طابع قسري عامودي يجعلها وحيدة الاتجاه كما هو شأن العلاقة بين الأب والابن أو بين الكاهن ورعيته. صحيح أنها علاقات أليفة وحميمة، إذ هي تشكل لحمة الاجتماع وبيئته الطبيعية. ولكنها قد تتحول إلى مؤسسة عنصرية أو إلى عصبية فاشية في حال التعصب والانغلاق. ولذا يفقد النادي محتواه المدني عندما تتشكل العلاقات فيه على مثال العائلات والطوائف الدينية. وعندما يشعر المرء أنه يألف ناديه أكثر من منزله أو

مسجده أو كنيسته، يتحول النادي إلى مؤسسة أهلية. وبالإجمال إن المؤسسة تفقد صفتها المدنية عندما تنحو في علاقاتها منحاً حصرياً أو قسرياً يقوم على التراتب والتفاضل.

3 ـ لذلك يلعب المجتمع المدني دور الوسيط في الفضاء الاجتماعي، كما يذهب إلى تعريفه أكثر الأميركيين الذين يتناولون المصطلح بالدرس والتحليل، أمثال بنيامين باربر وميخائيل وولزر وبيتر برجرر وريتشارد جون نوهوس. بمعنى أن مؤسساته تشكل دوائر «وسطى» أو بنى وسيطة بين ثالوث الدولة، والسوق، والعائلة أو الطائفة، أي بين النظام السياسي والمصالح الاقتصادية والمجتمع الأهلي. ومهمة هذه المؤسسات أن تؤمّن التوازن بين الخاص والعام أو بين الفرد والجماعة أو بين الأنا والآخر أو بين الحرية والسلطة، وبصورة تَحُول دون استبداد الدولة أو جشع الشركة أو عصبية العائلة وانغلاق الطائفة.

ولذا فإن المجتمع المدني، كما أعرفه من منظور تداولي، هو القادر دوماً على تشكيل قيم وقوى ومؤسسات وحركات تَحُول دون سيطرة أحد عناصره عليه، بحيث يكون دوماً أقوى من أية سلطة فيه. فمقتل الحياة المدنية أحادية السلطة والرأي.

4 ـ ولأن المجتمع المدني يقع في وسط الثالوث المركب من الدولة والشركة والأهل، فإنه لا يقوم بذاته أو يكتفي بها. بالعكس فهو يعتمد على هذه الأشكال الثلاثة من الروابط ويتغذى منها بقدر ما يستقل عنها أو يتواجه معها. وليس له أن يدعي الحلول محلها أو إلغاءها. فهذا وَهْم يلغم مشروع المجتمع المدني من أساسه، ذلك أن أساس المجتمع هو الدولة والسوق والطائفة. أما المجتمع المدني فهو مساحة تداولية تشكل متنفساً أو صمام أمان لا أكثر.

وهذا المجتمع له وجه يربطه بكل من المجتمعات الثلاثة: فللفرد وجه يصله بأسرته أو طائفته، ووجه يصله بعمله ومهنته، كما له وجه يربطه

بدولته وحكومته. من هنا تلتبس تعاريف المجتمع المدني، وذلك بحسب الشكل الذي يقيمه مع الأنماط الثلاثة المتمثلة في الدولة والشركة والطائفة. بمعنى أنه يميل إلى المجتمع الأهلي عندما تحاول الدولة ابتلاع المجتمع المدني كما في الدول الاستبدادية والأنظمة الشمولية؛ أو يميل إلى الدولة في حال طغيان المجتمع الأهلي على الفرد، كما يحصل أحياناً في بلد كلبنان يعاني من ضعف الدولة تجاه الطوائف.

IV ـ أبعاد المجتمع المدني

لا مراء أن المجتمع المدني هو حديث النشأة من حيث المصطلح والمفهوم. فهو ثمرة للتحولات الفكرية والثقافية أو السياسية والاجتماعية أو التقنية والاقتصادية التي بدأت تشهدها البشرية مع مطلع العصور الحديثة. وهي تحولات تغير معها شكل الوعي وسُلَّم القيم بقدر ما تغيرت مرجعيات المعنى ومصادر المشروعية، وتغير نمط الإنتاج ونظام الحكم بقدر ما تغيرت وسائل الاتصال وقواعد التواصل، إذ جرى الانتقال من المرجعية اللاهوتية إلى المركزية البشرية، ومن العالم الزراعي إلى العالم الصناعي، ومن عصر النسخ إلى عصر النشر، ومن الحكم المطلق إلى شرعة حقوق الإنسان، ومن التقليد والامتثال إلى التنوير الفلسفي والنقد العقلاني.. باختصار: مع الدخول في الأزمنة الحديثة يتشكل توجه وجودي جديد يجري معه الانتقال من وضعية الرعية والمخلوق الآثم الذي يخضع لسلطة الكنيسة أو الذي ينتظر يوم الدينونة، إلى مفهوم المواطن الحر والذات المستقلة التي تمتلك المبادرة وتمارس فاعليتها وحضورها بقدر ما تُمسك بمصيرها وتشارك في صنع حياتها، كما تعبر عن ذلك أقول باتت من شعارات الحداثة، كقول ديكارت: أنا أفكر إذن أنا موجود، بل أنا أكون، أي أمارس علاقتي بوجودي على سبيل الاستقلالية الذاتية والفاعلية الفكرية.

من هنا تختلف تعاريف المجتمع المدني بحسب الاتجاهات الفكرية والمذاهب السياسية.

1 ـ المذهب الليبرالي

يعطي أصحاب هذا المذهب الأولوية للبُعد الاقتصادي. ولذا فالمجتمع المدني يقوم عندهم على حرية المبادرة وحماية الملكية الخاصة بقدر ما يضمن حرية العمل والتنافس واستقلالية السوق عن الدولة والمجتمع السياسي، ولذا فالمسألة تتعلق هنا بسوق للمبادلة وبمواطن مستقل يمتلك القدرة على الاختيار والتقرير. والأساس في هذا الموقف أن المجتمع المدني يمكن أن ينتظم بنفسه، عن طريق المبادلات الحرة والمصالح الفردية، التي تولد الخير العام أو تضمن المصلحة العامة للكل، سواء تم ذلك بصورة إرادية أم عفوية، أكنا نؤمن بطبيعة خيرة للإنسان كما عند لوك أم شريرة كما عند هوبز. ولا مراء أن حرية التبادل للسلع قد تكون شرطاً للحريات السياسية أو الفكرية، تماماً أن تبادل النساء يخلق الشرط لقيام المجتمع البشري. ومع ذلك فإن تغليب البعد الواحد يفضي إلى الوهم والغلو والاختزال، بمعنى أن قوانين السوق وأنظمة المصالح لا تقود بصورة آلية، وبحسب «اليد الخفية» كما يعتقد آدم سميث، لكي تضمن للأفراد مصالحهم وأمنهم وحرياتهم، من دون دولة قوية أو عقلانية، أو من دون توجه خلقي ونظام حقوقي، كما يؤكد على ذلك هوبز أو كنط أو هيغل.

2 ـ الاتجاه السياسي

يرى أصحابه بأن المجتمع يتألف من تعاقد أفراد ذوي إرادات حرة ومستقلة يجتمعون بموجب قوانين يتساوى أمامها الجميع ويشاركون في وضعها والخضوع لها من خلال القواعد والآليات الديموقراطية. ولا شك أن استقلال الفرد باختياراته وحريته في تشكيل أطر للعمل أو للانتماء من

أهم مكتسبات الحداثة ومقومات الحياة المدنية، بقدر ما يتيح ذلك للمرء أن يصنع نفسه ويشارك في قود مصيره، فلا تأسره هوية مسبقة تصنّفه بصورة نهائية في دائرة من دوائر المجتمع الأهلي. غير النظرة التعاقدية، على طريقة روسو، تبنى على وهم مفاده أن بإمكان الأفراد البدء من «نقطة الصفر» لبناء مجتمع يشاركون في صنعه وفي قرارته بملء إرادتهم وبفعل القوانين الوضعية المجردة، هكذا بمعزل عن تقاليد المجتمع ونماذج الثقافة وقيود السياسة. هذا التصور هو أقرب إلى الخرافة كما يرى ميخائيل وولزر، إذ لا وجود لفرد لا ينتمي إلى وطن ودولة أو إلى ثقافة وعائلة. فمن دون هذه الأطر يتحول المرء إلى مجرد إرادة سياسية محضة أو إلى ذات خلقية متعالية تخضع للأوامر الجازمة، وبصورة تجرده عن كينونته المجتمعية أو بيئته الثقافية ولحمته العصبية.

إن وجود فرد من غير أهل مآله، إما العزلة الموحشة والمرعبة، أو قيام الدولة المستبدة كما تخيلها هوبز، أو ارتداد الفرد إلى قواعده القديمة كما تشهد التجارب، خاصة في العالم العربي، حيث نجد أن الذين سعوا إلى بناء مجتمع علماني ديموقراطي اشتراكي، مجرد من الروابط الأهلية التقليدية، قد أعادوا إنتاج العلاقات التي أرادوا التحرر منها، إذ حولوا أحزابهم إلى شبه طوائف وعشائر، أو إلى معسكرات عقائدية تمارس استبداداً أسوأ من استبداد الأنظمة، أو تحولوا هم أنفسهم إلى أصحاب مصالح يسعون وراء جمع الثروات ويمارسون الاستغلال على النحو الأبشع.

3 ـ المعتقد الاشتراكي

أصحاب هذا المعتقد، وعلى رأسهم ماركس، يعتبرون المجتمع المدني ثمرة للمجتمع الرأسمالي بقدر ما يجدون فيه تعبيراً عن مصلحة الطبقة البورجوازية. من هنا كان لهم تصورهم المختلف للمجتمع، إذ

تخيلوه عبارة عن تعاونية تتيح للأفراد الإنتاج والإبداع وتلبية الرغبات والمطالب، بحسب الكفاءة أو الحاجة، بنوع من التسيير الذاتي، أو بالحد الأدنى من تدخل السلطة السياسية، وربما بانتفاء الحاجة إلى الدولة والسياسة. هذا تصور فردوسي للمجتمع ترجمه أتباع ماركس شقاء وجحيماً في بعض الدول الاشتراكية التي تحولت فيها المجتمعات إلى معسكرات عقائدية وسجون سياسية.

4 ـ المنزع القومي

أصحاب هذا المنزع يعتبرون أن المجتمع المدني لا يتحقق من دون أمة ينتمي إليها الأفراد بحكم روابط العرق والتاريخ والتراث المشترك، أو من دون دولة تتم في إطارها ممارسة الحريات السياسية والديموقراطية ومجمل النشاطات الاقتصادية والمجتمعية، للأفراد والمجموعات أكانت صغرى أم وسطى.

ولذا فالمسألة لا تتعلق هنا بحرية الفرد واستقلاليته، بقدر ما تتعلق بحرية الجماعة والانصهار بها، تحت شعار من الشعارات. قد يكون للتصور القومي للمجتمع فوائده في إنتاج التضامن والتكافل في حالات الخطر والمدافعة. ولكن طغيان النزعة القومية يُحيل علاقة الفرد بالدولة إلى علاقة خرافية طقوسية أو إلى رابطة عنصرية فاشية، تقوّض المجتمع المدني بقدر ما تقضي على الحريات الفردية، الأمر الذي يقود إلى نشوء مجتمعات كلانية مغلقة، كما في الحالة الاشتراكية.

وهذا شأن المشاريع الأصولية والشعارات الطوباوية، أكانت قومية أم طبقية، دينية أم اقتصادية، إنما تؤول إلى ابتلاع المجتمع المدني بأجوبتها الأحادية وعقلياتها التبسيطية وحلولها الحتمية، كما أثبتت التجارب في بلدان العالم الثالث بشكل خاص: عسكرة الأفكار والمجتمعات وتقويض الحريات المدنية والديموقراطية. من هنا تراجع مفهوم المجتمع المدني مع

سيطرة الأدلوجات الكفاحية والحركات التحررية بصرف النظر عن مضامينها العقائدية.

5 ـ البُعد التقني

هنالك بعد لا يجري التركيز عليه عند تناول المجتمع المدني هو البعد التقني الذي يغفله أصحاب التهويمات الإيديولوجية والتنويرية. فهؤلاء لا يرون من الحداثة سوى وقائعها الفكرية والمعرفية، ولذا يتعاملون مع الأفكار بوصفها مجردةِ عن مرتكزاتها المادية، أي عن مؤسسات تداولها وأدوات انتشارها من وسائط الاتصال ووسائل الإعلام.

على هذا الصعيد بالوسع القول إن المجتمع المدني، كفضاء للتداول الحر، لم يصبح ممكناً إلا بعد اختراع المطبعة، حيث ندخل إلى عصر تقني جديد أتاح، عبر ولادة الصحافة، نشر المعارف وانتشار الموسوعات، بقدر ما خلق الشروط لتأسيس الجمهوريات وولادة الديموقراطيات الحديثة. بذلك جرى الانتقال من مفهوم الرعية التي تسمع وتطيع إلى مفهوم المواطن الذي يقرأ الصحيفة أو الكتاب لكي يطلع على المجريات، فيمارس استقلاليته الفكرية ويتخذ المواقف التي تمليها عليه قناعاته، بالانخراط في النقاش العمومي والنقد العقلاني. وهكذا أسهمت المطبعة في ولادة مفهوم المواطن، تماماً كما أسهمت السيارة في «انتصار الفردية» كما يلاحظ ريجيس دوبريه.

V ـ مأزق المجتمع المدني

وهكذا نجد أنفسنا أمام تعريفات مختلفة للمجتمع المدني الذي هو متعدد المعنى، شأنه شأن أي مفهوم آخر، وذلك لتعدد سياقاته واختلاف استخداماته، فضلاً عن اختلاف مدارسه واتجاهاته. غير أنه سواء تعلق الأمر بنظرية تعاقدية أو ليبرالية اقتصادية أو مؤسسة حقوقية أو جمهورية ديموقراطية أو دولة عقلانية، فإن المجتمع المدني ليس ترياقاً ولا فردوساً،

على ما يتعامل الدعاة وأصحاب الأدلوجات مع شعاراتهم التي تتساقط واحداً بعد الآخر، خاصة في العالم العربي الذي يمتاز باستهلاك الشعارات وانتهاكها. واليوم يعاني المجتمع المدني من مأزقه، سواء من حيث منطق المفهوم، أو من حيث مصداقية القوى التي تطرحه، أو من حيث فاعلية الشعار وطاقته الرمزية على الجذب والتحريك.

أ ـ من حيث المفهوم

أصبح المجتمع المدني مثاراً للالتباس الذي يصل إلى حد التناقض. هذا ما يلاحظه باحثون يتناولون المصطلح بالفحص والدرس، ويرون بأنه بات مصطلحاً يولّد الخلط والتشوش. لأنه أصبح يعني كل الأشياء لكل الأشخاص كما يلاحظ فمن المعلوم أن المجتمع المدني طرح في بداية تشكله في مواجهة الكنيسة. أما اليوم، وكما يطرح في الولايات المتحدة، نجد أن الكهنة والقساوسة هم أبرز دعاته. وهكذا ثمة عودة إلى مؤسسات المجتمع الأهلي كالعائلة والكنيسة والحي تحت يافطة المجتمع المدني بسبب تفسخ العائلة والتمزق الذي يعانيه المجتمع الأميركي في نسيجه وعلائقه.

هذا التناقض يظهر على مستوى آخر: فالمجتمع المدني تشكل بوصفه مجتمع السوق. ولكن دعاته يطرحونه اليوم، في أميركا، ضد السوق بالذات، بعد تحول المجتمع الأميركي إلى مجتمع استهلاكي. كذلك يستبعد البعض من مجال المفهوم الأحزاب السياسية نفسها، إذ يعتبرها مجرد معارضة هدفها الوصول إلى السلطة لا غير، أي يعتبرها جزءاً من المجتمع السياسي.

في العالم العربي يُستعاد الآن مفهوم المجتمع المدني، بعد استبعاده من قبل دعاة الوحدة والاشتراكية أو التحرر والتقدم، الذين استيقظوا متأخرين على الشعار، كمن يذهب إلى الحج بعد عودة الناس. ومن المفارقات في هذا الخصوص، في بلد كلبنان، أن القوى التي ما تزال

تصنف نفسها تحت خانة القوى الوطنية والديموقراطية والعلمانية، إنما تطرح شعار المجتمع المدني تحت خيمة رجال الدين، في حين كانت من قبل تعتبر أن العصبيات الطائفية ومؤسساتها الدينية هي العلة والمشكلة. وفشل مشروع الزواج المدني الذي طرحته الدولة في لبنان هو مثال ساطع على ذلك. فهل ما كان يمثل الداء بالنسبة إلى الحياة المدنية أصبح اليوم هو الدواء الشافي؟

من جهة أخرى إذا كان المجتمع المدني يطرح في الولايات المتحدة ضد السوق التي تكاد تبتلعه، فهل يصح ذلك في العالم العربي؟ هل حرية التبادل تتعارض مع الحريات السياسية أم تخلق الشروط لممارسة هذه الحرية؟ التجارب تشهد في بعض البلدان العربية، أن الليبرالية الاقتصادية، هي أقل سوءاً بالنسبة إلى ممارسة الحريات السياسية والحقوق المدنية. وهكذا أصبح مفهوم المجتمع المدني إطاراً فضفاضاً يتسع للنقيض ونقيضه، إذ يستعمل مرة ضد المجتمع الأهلي وأخرى معه، أو يستعمل مرة ضد السلطة وأخرى معها.

ب ـ من حيث الشعار وحامله

هل ما زال المثقفون يملكون المصداقية لكي يقودوا الناس نحو بناء المجتمع المدني؟ التجربة تثبت أنهم يطرحون شعارات لا يقدرون عليها أو يعملون على انتهاكها.

وبالنسبة إلى المجتمع المدني فهم لا يختلفون عن الأنظمة التي يطالبونها كما لاحظ ذلك البرازيلي ماركوس أحد قادة حركات التحرر. في العالم العربي عندما يتفحص المرء خطابات الدعاة ومقالاتهم، يكتشف بأنهم يديرون شعار المجتمع المدني بنفس العقلية التي أداروا بها شعاراتهم السابقة بصورة فاشلة. إنهم يدافعون عن المجتمع المدني بعقلية تولد الاستبداد الذي يحاربونه. يشهد على ذلك أسلوبهم في طرح الشعار،

وطريقتهم في إدارة المصطلح، فضلاً عن لهجتهم في نقد خصومهم، حيث يستخدمون تعابير مثل «عضاريط» أو «العمالة» أو «كلاب الحراسة»، وسواها من العبارات التي تقطع ولا تصل. وما لا ينتج التواصل أو التداول مع الآخر، يحوّل الفكرة إلى قوقعة أو يُحيل الشعار إلى معسكر.

وهكذا يشعر المرء بأن دعاة المجتمع المدنيْ يدافعون عن شعارهم بنَصْب المتاريس وإقامة الحواجز. فهذا هو المسكوت عنه في كلامهم، وهذا هو اللاشعور المعرفي في انتقاداتهم. إنهم يتحدثون عن المجتمع المدني وكأنهم يملكون مفاتيح الحقيقة والسعادة. ومقتل الفكرة التعامل معها بصورة قاطعة ونهائية بوصفها مثالاً ينبغي تطبيقه. أما الفكرة الحية والخصبة فهي التي يتحول بها أصحابها عما هم عليه في توجهاتهم وتصوراتهم، بحيث يعملون على إغنائها وإعادة صياغتها فيما هم يعملون على إعادة تشكيل الواقع.

ولا يعني ذلك إلغاء دور المثقف بقدر ما يعني أن المهمة النقدية هي نقد الذات، بالدرجة الأولى، لفك الوصاية الاستبدادية على القيم والحريات العامة أو لتفكيك التهويمات الإيديولوجية حول فهم العالم وسبل تغييره. بهذا المعنى ليست مهمة المثقف أن يتحول إلى داعية لهذا الشعار أو لذاك. وإنما مهمته درس الإمكان الذي تنطوي عليه الفكرة المتداولة، أو طرح فكرة جديدة للتداول. وفي أي حال ليست مهمته أن يعكسر وراء أفكاره، فيما هو ينتقد سواه على تحويلهم المجتمع إلى معسكر، إذ بذلك لا يعمل إلا على تلغيم فكرته.

ج ـ من حيث مضمون الشعار

إذا استثنينا النخب الباحثة عن دور، نجد أن شعار المجتمع المدني لا صدى له ولا رنين بين الشباب أو وسط شرائح المجتمع. لم يعد النموذج الذي يشرح ويفسر أو يعبئ ويحرّك. هذا ما تشهد به الساحة

المصرية في قضية سعد الدين إبراهيم داعية المجتمع المدني. فما طرحه الدكتور إبراهيم وما تعرض له لم يلق تأييداً ولا تعاطفاً في مصر، لا من جانب المثقفين، ولا من جانب المجتمع الأهلي ومؤسساته. ولا يختلف الأمر كثيراً في سوريا أو في لبنان، مثالاً لا حصراً. فالشعار يدور في أوساط النخب ولا يحرك قوى على ساحة المجتمع أو في هوامشه، مما يجعل منه عملة رمزية غير رائجة. وذلك وجه من وجوه المأزق. بمعنى أن المجتمع المدني هو ما تفكر فيه أو تحلم به نخب أو مجموعات من الكتاب. وشتان بين ما تريده النخب التي تستبد بها أفكارها، وبين ما يريده الناس ويقدرون على صنعه وإنجازه أو ما تتيحه وقائع العصر وتحولاته.

ومأزق المجتمع المدني يتبدى أكثر في ضوء التحولات التي تشهدها البشرية مع الدخول في العصر الرقمي ونمط الإنتاج الالكتروني، حيث تتغير علاقة الإنسان بمفردات وجوده، بقدر ما يتغير العالم ببنيته ونظامه، بمشهده وخريطته، بقواه وآلياته، بأفكاره ومفاهيمه.

فنحن ننتقل من المجتمع الصناعي إلى المجتمع الإعلامي، ومن العمل اليدوي إلى الاقتصاد المعرفي، ومن المنتجات المادية إلى المخلوقات الأثيرية، ومن عصر النشر إلى عصر البث، ومن المدينة ذات الأسواق المركزية إلى المدينة التي لا مركز لها. كذلك ننتقل من الديموقراطية التمثيلية إلى الديموقراطية الميديائية، ومن الدولة/ الأمة إلى الشركة المتعددة الجنسية، ومن الهوية المتجانسة إلى الهوية الهجينة، كما ننتقل من المواطن إلى رجل الشبكة، ومن المستوى المحلي إلى العمل المستوى الكوكبي، وكلها تحولات تتغير معها مفاهيمنا للمجتمع وللفاعل الاجتماعي كما للمدينة والدولة، بقدر ما تتغير علاقتنا بالمكان ونمط العمل ومعطيات الخلق والإنتاج.

فمع العمل الافتراضي والتبادل الرقمي في الفضاء السبراني، تتغير منظومات التواصل والترابط بين البشر، بقدر ما يتم الانتقال من اقتصاد

الملكية والسوق المركزية والأشياء المادية إلى اقتصاد الشبكة والموجة والخبرة المعرفية. مما يؤدي إلى تغيير العقد الاجتماعي، كما يتجلى ذلك في نشوء روابط وتجمعات أو هيئات ومؤسسات تتجاوز نطاق الدول، كما تتجاوز صلات الأرض والعرق أو اللغة والديانة، كالشركات المتعددة الجنسية والجماعات الافتراضية التي تتواصل وتعمل، بسرعة الضوء، على مسافات بعيدة، لكي تتبادل المنتجات الإلكترونية من النصوص الفائقة والمعلومات العابرة.

كذلك يتغير مع العمل الافتراضي والعصر الرقمي الفاعل الاجتماعي نفسه، إذ يتشكل وسط المشهد، بفعل ثورة المعلومات وانفجار الوسائط، فاعل بشري جديد هم عمال المعرفة وشغيلة الإعلام الذين يفكرون ويعملون بطرق جديدة ومختلفة هي أكثر إنتاجية وفاعلية، بقدر ما هي أقل بيروقراطية وتراتبية. ذلك أنه بعد أن أصبح العمل، مع الاقتصاد المعرفي، يعتمد على التصرف بالمعلومة، تخزيناً وتوثيقاً أو قراءة واستثماراً، تتغير قواعد اللعبة بالنسبة للعامل بالكلية، بمعنى أنه لا يعود مجرد أداة تتلقى الأفكار والأوامر من الأعلى لكي تطبقها أو تنفذها، وإنما أصبح صاحب مبادرة يعتمد على قدراته الذهنية بقدر ما يستثمر طاقته على الخلق والابتكار.

مما يعني أن علاقات العمل، داخل المؤسسات والشركات، تصبح أكثر أفقية وديموقراطية، بقدر ما تتسع إمكانات المناقشة للأفكار والمشاريع أو للخطط والبرامج، بعيداً عن النماذج المفروضة والنظريات الجاهزة. بهذا يشارك عامل المعرفة، بفكره التداولي وعقله الوسطي ومنطقه التوليدي، في إنتاج الأفكار المتعلقة بحقل اختصاصه، بصورة تتجاوز عقلية المثقف النخبوي بمعسكراته الإيديولوجية وشعاراته الطوباوية التي لا تجد وسطاً لصرفها كما هي مصائر علاقته بمفردات الحرية والديموقراطية والعدالة.

VI ـ الطرح التداولي

إن نقد المجتمع المدني يفتح الإمكان لتوظيف مكتسباته وتجاوزه نحو مجتمع جديد يمكن تسميته «المجتمع التداولي».(*)

وهنا وقفة عند أبرز خصائصه:

1 ـ المجتمع التداولي هو مجتمع وسطي، لا نخبوي، بقدر ما هو مجتمع لعمال المعرفة وصناع المعلومة، وبقدر ما يعامل كل فرد فيه كفاعل اجتماعي في حقل عمله أو في بيئته ومحيطه. فمع عمال المعرفة تردم الهوة بين عمل يدوي وعمل فكري بقدر ما أصبح الإنتاج في أي مجال أو مضمار يعتمد على إنتاج المعلومة وعلى التصرف بها واستخدامها.

ولذا تحل في المجتمع التداولي علاقات الوساطة والشراكة والمسؤولية المتبادلة محل علاقات النخبة والوصاية والأستذة. فهو ليس مجتمع نخب وجماهير، بل مجتمع قطاعات وحقول، الناس هم فيه فاعلون اجتماعيون، أي ليسوا أوصياء على بعضهم ولا أضداد لبعضهم، بل شركاء في عمليات الخلق والإنتاج أو في أفعال التنمية والبناء، بالتواصل والتعاون أو بالتبادل والتفاعل، سواء داخل كل قطاع وحقل، أو في ما بين الحقول والقطاعات.

2 ـ في المجتمع التداولي لا يفكر الواحد عن الآخر، لأن من لا فكرة عنده يصنع بها نفسه وواقعه، باستثمارها، في مجال من المجالات أو على مستوى من المستويات، يشهد على عجزه ويخسر فاعليته وسلطته، بقدر ما يعطي لسواه الفرصة لكي يسيطر عليه أو يقرر عنه.

من هنا تتراجع في المجتمع التداولي تعابير مثل عقل الأمة وضمير

(*) أشير إلى أنني كثيراً ما أستخدم مفردة «التداول» في كتاباتي، سواء بالمعنى العام والشائع، وخاصة بما يتعدى ذلك من المعاني المستفادة من تطور المعارف والتحولات الاجتماعية أو من تجاربي وتأملاتي التي قادتني في النهاية إلى استخدام مصطلح «المجتمع التداولي» في غير محاضرة أو لقاء فكري أو حوار تلفزيوني، كما جرى في العام الفائت (2001).

الشعب أو رمز الحرية ومثال العدالة، وسواها من التعابير التي يستخدمها، في التقييم والتصنيف، دعاة المجتمع المدني والمدافعون عن الحريات الديموقراطية. فتماهي فرد أو نفر من الناس مع شخص يجسد المثل الأعلى أو القيمة الأسمى، هو ضرب من التأليه للذوات أو التقديس للأفعال مآله الاستبداد بوجهيه: أن تستبد بالمرء فكرته لكي يستبد هو بالناس أو بالمجتمع تحت شعار من الشعارات، قد يكون الله أو الوطن أو الحرية أو التقدم أو الحقيقة. من هنا فإن المجتمع التداولي هو ما يقدر أهله على أدائه وإنجازه، أي ليس مجتمع أبطال أو منقذين يصنعون للناس ما يعجزون عن تحقيقه، ولا مجتمع أعلام ورموز يجسدون القيم التي يتطلع إليها الآخرون أو لا يقدرون على تجسيدها. إنه مجتمع للفاعلين والعاملين بقدر ما هو مجتمع الوسطاء والشركاء الذين يفكرون معاً عبر المناقشة والمداولة والذين يغيرون أنفسهم بالعمل المنتج للحقائق والوقائع بقدر ما يحولون واقعهم وعالمهم.

بهذا تتغير المعادلة من حيث علاقة الأفراد بالمؤسسات أو ببعضهم البعض. فمن يستخدم فكره بصورة حية ومثمرة، لا يعود في خدمة غيره ولا في خدمة مؤسسته، بل يعمل مع سواه، بتبادل الخبرات والخدمات أو بتلاقح القيم والمعايير أو بتراكب المناهج والنماذج. بهذا المعنى تستمد المؤسسة مشروعيتها أكانت عقيدة أم دولة أم شركة، بقدر ما تتيح للأفراد استثمار طاقتهم على التفكير الخلاق والعمل المنتج.

3 ـ لا يعمل المجتمع التداولي بعقلية الطوبى المفارقة والأدلوجة المغلقة والقيم المتعالية على التاريخ، بقدر ما يعمل بمنطق المساومة والتسوية. لإنتاج أشكال من التوسط تخفف من وطأة النزاعات أو تحول التوترات الفردية أو المجتمعية إلى طاقات خلاقة. فهو ليس مكاناً لإقامة فردوس من الحريات بقدر ما هو ساحة لصنع التوازنات بين القوى والفاعليات، أو وسَط لصوغ التسويات سواء مع الذات أو مع الغير. ولذا

لا مجال فيه للنماذج المثالية والحتميات المقفلة أو اليقينيات القاطعة التي تفصل على نحو حاسم ونهائي بين الحق والباطل أو بين الخير والشر أو بين الحرية والسلطة. فالحلول القصوى هي أقصر طريق لإنتاج الفشل والإخفاق.

4 ـ المجتمع التداولي هو مجتمع تعددي لا أحادي، بمعنى أنه يعترف بتعدد المرجعيات والسلطات والفاعليات، تبعاً لتعدد قطاعات العمل وحقول الإنتاج. فمقتل الحرية والاستقلالية والمبادرة هو الاسم الواحد والمرجع الواحد أو البعد الواحد والنموذج الواحد. من هنا لا إجماع في المجتمع التداولي تحت شعار أو اسم تصادر به حرية التفكير والتعبير، أي لا اتفاق إلا على حرية المناقشة، ولو تعلق الأمر بمناقشة فكرة يرفض صاحبها منطق التداول. ففي المجتمع التداولي لا فكرة تسحب من التداول.

ولكن للمسألة وجهها الآخر. فنحن لا نطرح أفكاراً لكي نستبد لها أو تستبد بنا، أو لكي نقدسها ونقع ضحيتها، كما يتعامل بعض دعاة الفكر العقلاني والمجتمع المدني مع شعارات العقلانية والحرية، أعني طرحهم لأفكارهم بطريقة ترتد عليهم دون أن تجد قبولاً أو صدًى في المجتمع الذي يريدون تحريره أو عقلنته وتحديثه في مواجهة الضغوط السياسية أو الدينية.

5 ـ التعددية في المجمع التداولي لا تعني فقط تعدد المشروعيات والسلطات أو المذاهب والأحزاب أو الطوائف والجماعات. وإنما تعني أيضاً وخاصة التعامل مع الهوية بوصفها تعددية. ومعنى التعدد، من هذه الجهة، الاعتراف بأن الفاعل البشري ذو كينونة مركبة من تعدد الوجوه والأصوات بقدر هي مركبة من تداخل الأطوار والأبعاد، مما يجعل هوية الفرد بحاجة إلى أكثر من إطار ومؤسسة لكي ينمو ويتفتح ويمارس وجوده على سبيل الاستحقاق والازدهار. ولذا تتراجع في المجتمع المدني مفاهيم

الصفاء والتجانس لصالح مفاهيم التركيب والتنوع أو الاختلاط والهجنة. فلا وجود لهوية صافية ذات بعد واحد. وإنما الهوية لا تخلو من الالتباس والتداخل أو التوتر والانشطار بين الأقطاب أو الأضداد، بقدر ما هي وسط للتصادم أو للتفاعل أو للتفاهم والتلاقي بين الأنا والآخر أو بين الحس والفهم أو بين الطبيعة والثقافة أو بين الآلة والمعنى أو بين المنفعة والقيمة. أي بين سلاسل الأسباب وبين معاني الأفعال.

كذلك لا وجود لمجتمع متجانس من حيث مكوناته، وإنما المجتمع هو مزيج مركب من تنوع العناصر وتعدد المكونات، بقدر ما هو ساحة للتباين والاختلاف. وظاهرة التعدد والتركيب هي أجلى وأبرز في عالم اليوم، حيث تنفتح إمكانية تغيير الجنسية وتتسع ظاهرة التعدد في الهوية والإقامة أو في المهمة والشراكة، بقدر ما تتعاظم حركة انتقال الأموال والأفكار أو العقول والأشخاص مع الدخول في عصر التبادل الرقمي والعمل الافتراضي في الفضاء الكوكبي، حيث يتشكل فضاء حضاري كوني واحد مركب من تعدد العوالم الثقافية وتنوعها.

6 ـ المجتمع التداولي هو مجتمع ميديائي أكثر مما هو مجتمع ديموقراطي. ولذا لا تمارس فيه الحريات فقط من خلال الآلية الديموقراطية والصحافة المقروءة، كما هي الحال في المجتمع المدني حيث النخب السياسية والثقافية، أي النواب والكتاب، يقومون مقام الناس أو يعبّرون آرائهم ويصوغون مطالبهم. نحن ننتقل الآن من الديموقراطية التمثيلية إلى الديموقراطية الإعلامية بفضل ثورة المعلومات وانفجار وسائط الاتصال، حيث يتشكل مجتمع جديد هو مجتمع الشاشة والصورة والمعلومة بقدر ما يبرز فاعل جديد أو وسيط جديد هو الرجل الميديائي العامل على الشبكة والقناة.

والمجتمع الإعلامي يتيح أولاً تغطية الأحداث والوقائع ساعة بساعة، كما يتيح تغطية المشكلات ميدانياً والتداول بشأنها قبل المداولات

الحكومية واجتماع اللجان البرلمانية. وهو يتيح من جهة ثانية لكل فاعل اجتماعي، أي كان حقله أو موقعه، المشاركة في المداولة العمومية، عبر الشاشة، لكي يعرض مطالبه أو يدافع عن قضاياه، بعيداً عن وصاية النخب. وهكذا نحن إزاء نوع من الديموقراطية المباشرة تتغير معها ممارسة الحريات، بقدر ما تتسع إمكانية المشاركة في المناقشة العمومية، كما يتجسد ذلك في الاستفتاءات واستطلاع الآراء عبر الحواسيب والشبكات.

ولا مجال للتباكي على ديموقراطية الأحرار أو جمهورية المساواة والإخاء. فالحرية الديموقراطية على الطريقة التمثيلية تصنع حكومات وسياسات لا تعبر عن المطالب والطموحات كما تشهد التجارب، في المجتمعات الديموقراطية، حيث الناخب الذي يقترع بحرية سرعان ما ينقلب على الذين انتخبهم. أما جمهورية المساواة، أمام القوانين الكلية والمجردة، فإنها لم تلغِ يوماً التفاوت في الفرص والحظوظ الذي هو مصدر الحراك الاجتماعي. لأنه من دون تفاوت أو توتر يؤول المجتمع إلى الركود والسكون. مما يعني أن أفكارنا عن الحرية والعدالة والمساواة والديموقراطية، ليست مثالات ماورائية ولا حقائق متعالية أو قيماً مطلقة، وإنما هي موضع للاختبار الدائم، بقدر ما تحتاج إلى إعادة الإنتاج والابتكار أو التطعيم والتغذية بأبعاد ومقاصد جديدة ومغايرة، كي تتحول وتصرف في ميادين الممارسة إلى وقائع سياسية تسهم في إعادة تشكيل خريطة الواقع ومشهد العالم.

7 ـ المجتمع التداولي هو عالم مُعاش بقدر ما هو وَسَط مفتوح على وجهين، إذ هو يتغذى من المختلف في الداخل، بقدر ما يتغذى من الآخر في الخارج، وبصورة تتغير معها القيم والقوانين بقدر ما يعاد تشكيل منظومات الاتصال وشبكات الانتماء. والانفتاح على الداخل وعوالمه الهشة أو السفلية أو الأقلوية يسهم في تجاوز مفهوم الحق الكلي والمجرد، كما يتصوره دعاة المجتمع المدني، نحو مفهوم للحق أوسع وأغنى يأخذ

بعين الاعتبار تعدد الانتماءات الطائفية والمجتمعية أو المهنية والنقابية لدى الأفراد أو الجماعات. من هنا الكلام اليوم على «حقوق ثقافية» لإغناء المفهوم الشكلي لحقوق الإنسان. فلا فرد من دون طائفة أو قبيلة أو مهنة، قديمة أو حديثة. بهذا المعنى ليس المجتمع التداولي مجتمعاً للمساواة أمام القانون بقدر ما هو حيز لممارسة حق الاختلاف وحرية الرأي، على نحو يجعل المرء يعترف بأن الآخر مساوٍ له في الحقوق بما فيه حقه في أن يكون مختلفاً.

8 ـ الانفتاح على الخارج، بشكل تداولي، يعني أولاً الإفادة مما لدى الآخر من الخبرات والمعلومات. كما يعني ثانياً وخاصة أن المجتمعات ليست دوائر مقفلة على ذاتها، خاصة اليوم حيث المصائر والمصالح باتت متشابكة. ففي هذا العصر، حيث لا انفصال بين الداخل والخارج، وحيث لكل حدث بُعده العالمي، أصبح العمل على مستوى وطني مجرد مستوى من مستويات العمل على المستوى العالمي.

من هنا فإن مفهوم الاستقلال، كما يمارسه أصحاب الفكر القومي والأدلوجات الوطنية، بات مفهوماً عقيماً ينتمي إلى مرحلة تاريخية يجري تجاوزها الآن، لأن أعمال التنمية ومعالجة المشكلات الاقتصادية والأمنية والسياسية، وحتى الثقافية، في أي بلد من البلدان، تعني المجتمع الدولي، بقدر ما تجري في أطر وهيئات إقليمية. بذلك تتعولم القضايا المحلية والمشكلات الوطنية، كما تشهد على ذلك مناهضة العولمة ذاتها، إذ هي تجري على مستوى الكرة الأرضية برمتها.

ثمة شواهد على ذلك لبنانية وعربية. ففي لبنان تتعورب القنوات الفضائية، أي تتعولم على المستوى الإقليمي، بالرغم من إرادة القوقعة ونزعات العزلة، مما يعني أن اللبناني بات يفكر ويعمل عربياً. وعلى هذا النحو نفسه تتشكل العلاقات بين الدول العربية. إذ تتعدد وتزداد أطر ومجالات التعاون والتنسيق، وإن لم تصبح بعد فعالة ومثمرة.

المراجع

1 ـ الحياة المشتركة وسيرها! تجديد المجتمع المدني في الولايات المتحدة، بإشراف. إ. ج. ديون، الترجمة الفرنسية، منشورات الآفاق الجديدة، باريس، 1998. وهذا الكتاب الذي يضم مجموعة مقالات ودراسات لمؤلفين أميركيين من اختصاصات مختلفة هو من أهم وأغنى الدراسات في مسألة المجتمع المدني.

2 ـ حول علاقة الفرد والمجتمع أنظر مقالة الفيلسوف الأميركي ميخائيل وولزر، الفرد والجماعة، وهي مقالة مدرجة مع مقالات أخرى لمؤلفين آخرين، في كتاب مشترك عنوانه: قرن من التفلسف: 1900 ـ 2000 منشورات غاليمار (Folio essais) وباريس 2000.

3 ـ حول العلاقة بين السبب والعقل أو بين التفسير والتأويل انظر مقالة باسكال أنجل (Pascal Engel): هل مساحة العقل محدودة؟ في كتاب قرن من التفلسف، المصدر السابق.

4 ـ بالنسبة إلى التحولات التي طرأت على العمل والمجتمع مع ثورة المعلومات راجع كتاب جيرمي ريفكن، نهاية عهد الوظيفة، ترجمة بإشراف مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي، 2000؛ راجع أيضاً مقالة ريفكن، عندما تمحّي الأسواق أمام الشبكات، جريدة «لوموند ديبلوماتيك»، عدد تموز 2001.

5 ـ حول تجاوز مفاهيم المنظومة والوحدة والهوية نحو مفاهيم الدفق والعملية والشبكة راجع مقالة جنز بارتلسون، ثلاثة مفاهيم للعولمة، ترجمة سعد زهران، مجلة «الثقافة العالمية»، الكويت، العدد 106 أيار ـ جزيران 2001.

6 ـ بالنسبة إلى الخلط الذي يعتري مفهوم المجتمع المدني، انظر مقالة كريشان كومار، حول مصطلح المجتمع المدني، ترجمة عدنان جرجس، مراجعة زهرة أحمد حسين، مجلة «الثقافة العالمية»، العدد 107 تموز ـ آب 2001؛ انظر في المصدر نفسه، حول الأسس الثلاثة للنظام الاجتماعي، مقالة كلاوس أوفه، المجتمع المدني والنظام الاجتماعي، ترجمة أحمد محمود، مراجعة زهرة أحمد حسين.

7 ـ راجع بشأن آراء ماركس حول المجتمع المدني مقالة نايف بلوز، المجتمع المدني: المفهوم وعودته، مجلة «النهج»، العدد 26 ربيع 2001.

8 ـ انظر دراسة محمد جمال باروت، المجتمع المدني مفهوماً وإشكالية، دار الصداقة، حلب، 1995.

9 ـ بالنسبة إلى التغيرات المصاحبة لعصر العولمة راجع كتابي: حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، بيروت 2000؛ راجع أيضاً حول سياسة الفكر كتابي: الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي 2001.

10 ـ بالنسبة لآراء ماركوس، راجع حوار أجري معه نُشر في ملحق «نوافذ» الصادر عن جريدة «المستقبل»، العدد الأول، وقد صدر أول الأمر تحت اسم «روافد».

فكرة التداول
وتـداول الفكـرة

إن الكلام على «المجتمع التداولي» يستدعي التطرق إلى مفردة «التداول»، مصطلحاً ومجالاً، فكرة ومفهوماً.

I ـ في المصطلح

التداول، بحسب الاستعمال الشائع في اللغة، يفيد معاني الانتقال والتناقل أو المداورة والدوران أو الاستعارة والتبادل أو التغير والتبدّل، وذلك من حيث علاقة الناس بالأمكنة والأزمنة أو بالكلام والأحاديث أو بالدولة والعملة أو بالأحوال والأمور عامة.

أما من حيث المعنى الاصطلاحي فالتداول يشير إلى مجال معرفي تغذى من فلسفة اللغة بقدر ما تشكل كفرع من فروع الألسنية، كما نجد لدى كارناب وهيدغر وغادامير، أو لدى بيرس وموريس وأوستن. وهو فرع يهتم بدرس العلاقات بين الخطابات ومنشئيها أو بين العلامات ومستعمليها. ومن أبرز مقولاته الإنجاز، والسياق، والفعل بنوع خاص، وذلك حيث الكلام يُعامل كفعل ينجز في سياقه، سواء من جانب القائل أو من جانب السامع. والتداولية تقف، كما تقول الباحثة الفرنسية فرنسواز أرمينكو، على مفترق ميادين معرفية متعددة. من هنا نجد أن لمصطلح التداول معاني عديدة تختلف أو تلتبس باختلاف حقول النظر وتداخل ميادين المعرفة، من ألسنية وفلسفية أو مجتمعية وسياسية أو تقنية وإعلامية.

• الأساس اللغوي

يمتلك التداول أساسه اللغوي بقدر ما تمتلك اللغة بنيتها التواصلية أو طابعها الاجتماعي. بمعنى أن الفرد يمارس كينونته الاجتماعية بقدر ما ينطق ويتكلم، أو يفهم ويعقل بقدر ما ينخرط في المحادثة مع سواه. من هنا فإن اللغة بحسب المقاربة التداولية ليست مجرد أداة للإيصال والإبلاغ، وإنما هي بيئة للتواصل والتفاعل بين المتكلمين الذين هم فاعلون لغويون يتداولون الأدوار، بحيث أن كل قول يطلقه المتكلم، على سبيل الطرح والاقتراح أو القصد والحمل، إنما يستدعي فعلاً آخر من جانب السامع على سبيل الفهم والتأويل أو التفكيك للعلامات التي هي رسائل حمالة أوجه بقدر ما هي متعددة المعاني والأبعاد.

• البعد الفلسفي

للتداول بعده الفلسفي بقدر ما له أساسه اللغوي. وآية ذلك من جهة أولى أن اللغة بحسب فلاسفتها هي مبنى الفكر ووسط الفهم ومجال التأويل، أي ما به يمارس المرء علاقته بوجوده ويتمتع باستقلاليته. من جهة ثانية وبحسب علماء التداولية فإن الفرد هو فاعل لغوي يعلن عن نفسه ويمارس حضوره عبر ما ينجزه من أفعال الكلام، أي عبر ما ينشئه من الخطابات أو يبتكره من المقولات التي تشكل عالمها المفهومي أو تخلق مجالها الرمزي. مما يعني أن أشكال التذاوات وأنماط ممارسة الوجود، إنما تمر بالحوارات الفكرية، خاصة عندما يتناول التداول الصيغ والقضايا المتعلقة بالكائن والحقيقة والذات والهوية والعقل واللغة، فضلاً عن مفهوم التداول بالذات.

• الفضاء العقلي

للتداول معياره العقلي، إذ هو يخلق عبر المفاوضة والمحاججة مناخاً حراً للتفكير أو فضاء عاماً من المناقشات العلنية والحوارات

العقلانية، بالاستناد إلى معايير مشتركة أو للوصول إلى قواعد مشتركة الأمر الذي يتيح للأفراد بوصفهم، فاعلين اجتماعيين، إنشاء علاقات تتخفف من الإكراهات وممارسات العنف، لكي تقوم على التراضي والتوافق أو على الاعتراف المتبادل والتفاهم المتبادل، بذلك تشكل المداولة العقلية لغة للتسوية بقدر ما تشكل إمكاناً لممارسة الحرية.

- **المفعول السياسي**

للتداول مفعوله السياسي، ليس فقط بمعنى انتقال السلطة بصورة دورية، بالوسائل السلمية أو الديموقراطية، بحيث تكون يوماً لهذا ويوماً آخر لذاك. وإنما يعني التداول تحول السلطة نفسها، إنْ من حيث بنيتها وآليات اشتغالها أو من حيث مصادرها واستراتيجياتها، لكي تصبح أقل بيروقراطية وتراتبية وعنفاً، وأكثر أفقية وعقلانية وديموقراطية. وهذا ما يحصل الآن بشكل خاص مع الانتقال من العمل اليدوي إلى العمل المعرفي، ومن المجتمع الصناعي إلى المجتمع الإعلامي.

- **الفِعل التواصلي**

للتداول محتواه التواصلي، ذلك أن الاجتماع البشري هو في أساسه نظام للتواصل بقدر ما هو منظومة للاتصال. بهذا المعنى يلابس الفِعل التواصلي أي نشاط مجتمعي، فكيف ونحن اليوم في عصر يشهد ثورة في المعلومات والاتصالات. والتواصل يكون على مستويين، إذ هو يتم في الزمان أو في المكان. أما التواصل الزماني فهو ذو بعد واحد، لأنه يؤمن الاستمرار من جيل لآخر عبر نقل المكتسبات أو التقاليد والأعراف. وأما التواصل المكاني فإنه ذو بعد مزدوج، لأنه يتيح التفاعل بين الأفراد أو القطاعات داخل المجتمع، أو بين الثقافات والمجتمعات، عبر تبادل المعلومات والخبرات أو المنتوجات والخدمات.

II ـ سياسة الفكر

إن الاجتماع على نحو تداولي يحتاج إلى فكر تداولي، بقدر ما يتوقف على الفكرة وطريقة إدارتها وعلى صلتها بالحدث والواقع. فالذي يفكر على نحو وسطي تداولي يتخلى عن ادعاءات المماهاة، لا مع الواقع ولا مع الذات، أي لا بين المفهوم ومرجعه ولا بين القول ومعناه، وذلك بقدر ما يتحرر من عقلية المطابقة والضرورة أو يكسر منطق الأفكار المحضة والقوالب المحكمة.

فلا توجد معطيات محضة أو حقائق مفارقة، طبيعية أو ما ورائية، ننفعل بها أو نتلقى عنها أو نخضع لقوانينها المقفلة والصارمة، كما هو شكل الفكر الذي سيطر في المجتمعات الزراعية مع روايات الخلق الدينية والنظريات الكونية الفلسفية، حيث الإنسان يتبع أو يخضع لقوى خارجه يستمد منها الوجود والمشروعية أو الحركة والفاعلية.

وفي المقابل لا وجود لمفاهيم محضة أو حقائق متعالية نخضع لقوالبها المسبقة أو أوامرها الجازمة كما في نمط الفكر الذي ساد في المجتمعات الصناعية الحديثة لدى المثاليين والماديين على السواء، وذلك حيث الأفكار تتعالى على الحياة والمقولات تتسلط على الموجودات.

بحسب النمط التداولي لا تطابق بين الفكر والواقع لا لمصلحة الفكرة ولا لمصلحة الواقع، أي لا تطابق بأي وجه من الوجهين: لا على حساب الفكرة ولا على حساب الواقع.

1 ـ لا تطابق بالوجه الأول، بمعنى أن الفكرة ليست مجرد مرآة للواقع. مثل هذا الاعتقاد يقوم على اختزال كينونة الفكرة ويؤول إلى إلغاء فاعلية الفكر بقدر ما يقوض إمكان السعي والتدبير، إذ يجعل المرء أسيراً لوهم البحث عن حقيقة مطلقة قائمة بذاتها، في حين أن الفكرة الحية والخصبة ليست مرآة للحقيقة، بقدر ما هي صيغة للعيش تجترح معها

إمكانات للحياة والوجود، بالاشتغال على المعطيات وتحويلها إلى إنجازات في مجال من المجالات.

2 ـ ولا تطابق بالوجه الآخر، بمعنى أن الواقع ليس مجرد تطبيق لفكرة نموذجية أو لنظرية مجردة. مثل هذا الاعتقاد يختزل الحياة ويقوم على نفي الوقائع ذاتها عندما لا تتطابق مع الفكرة، كما نجد لدى أصحاب الأدلوجات الذين يعجزون عن معالجة الواقع وتحويله، لأن أفكارهم تحتاج إلى واقع آخر أو إلى عالم آخر لكي تنطبق عليه. في حين أن الفكرة المثمرة والفعالة، هي التي تصنع الواقع بقدر ما تتحول إلى وقائع.

وفي كلا الوجهين نحن إزاء ادعاء مزدوج بالتماهي مع الواقع على سبيل القبض والتيقن، من خلال النظريات المجردة والحتميات المقفلة التي يتحول معها الفكر إلى أنفاق طوباوية أو إلى خنادق إيديولوجية بقدر ما يؤدي إلى انهيار المشاريع وانفجار العقلانيات والبرامج على أرض الواقع.

بذلك يتغير مفهوم الفكرة كما تتغير طريقة إدارتها. إذ يكف المرء عن الاعتقاد بأن لديه فكرة صائبة أو نظرية صحيحة تحتاج، لكي تُطبَّق، إلى واقع آخر أو إلى زمن آخر أو إلى شعب آخر. فالفكرة التي لا تصرف إنجازات في ميادين الممارسة، لا جدوى من التشبث بها. بل الأجدى العمل على تغييرها، أو على الأقل تعديلها بالعمل على تغيير طريقة التعاطي معها.

من هنا ليست الأفكار، بحسب المنهج التداولي، ماهيات ثابتة بقدر ما هي هويات متحركة ننتقل معها من طور إلى طور أو من وضع إلى وضع. إنها ليست نظريات للتطبيق بقدر ما هي شبكات للتحويل، أي طاقة حية نصنع بها الإمكان بشق طريق أو فتح باب أو استحداث أفق أو ابتكار إجراء أو خلق فرصة. . .

وهكذا ليست الفكرة أداة لمبدأ غَيْبي أمبريالي يقع خارج الوجود كما

لدى الأقدمين، ولا هي غاية بذاتها نقع تحت سطوتها وإرهابها كما لدى المحدثين. إنها علاقة بالوجود نجترح بها المعنى ونصنع الإمكان بخلق وقائع يتغير معها الواقع على مستوى من مستوياته. قد يطال التغير بنية الحقل الذي نعمل فيه أو المجتمع الذي ننتمي إليه أو العالم الذي ننخرط فيه. أي هي رهان لأن نتغير ونغير، بكسر نماذجنا ونسخ معانينا أو بالزحزحة عن مركزيتنا وتغيير صورتنا، وبصورة تمكننا من المساهمة في تغيير خريطة الواقع ومشهد العالم.

وبالطبع لا يتم تغير من دون الانخراط في علاقة مع الآخر. فالفكرة الحية والخلاقة هي إمكان للإبداع والاختراع، بقدر ما هي حيّز للجمع والتأليف لابتكار صيَغ للتعايش أو قواعد للتواصل، بالتخيل الخلاق والتركيب الفذ وغير المسبوق، بين الحس والعقل أو بين الحدس والفهم، كما بين الذات والغير أو الأنا والعالم.

ولذا فالمنهج التداولي يصدر عن فكر تركيبي، بقدر ما يجسد منطقاً تحويلياً مثلث الأضلاع:

1 ـ الضلع الأول أن الفكرة الهامة تفتح إمكاناً للحياة بقدر ما تتيح خلق أنماط جديدة للفهم والتشخيص أو معايير جديدة للعمل والتدبير.

2 ـ والثاني أن الفكرة الخصبة تشكل مصدراً للثراء بقدر ما تتيح ابتكار طرق وأساليب أو أدوات ووسائل تسهم في توسيع عالم المعرفة أو تنمية موارد الثروة.

3 ـ والثالث أن الفكرة الحية هي طاقة يتغير بها المرء ويغير سواه بقدر ما ينجح في تحويل واقعه والتحول عن ثوابته، لا بنفيها والانقطاع عنها، وإنما بأن يقيم معها علاقات متغيرة ومتحركة، تشكل نظاماً من الوصل والفصل بقدر ما يضمن التواصل والتجدد في آن.

بهذا المعنى لا توجد فكرة صحيحة تقوم بذاتها أو تدرك واقعاً بذاته

أو تشكل غاية بذاتها، كما يتعامل مع الأفكار الدعاة وأصحاب المشاريع الإيديولوجية، من الذين تستبد بهم أفكارهم لكي يستبدوا بغيرهم. فالفكرة المبتكرة، الحية والغنية، تكون دوماً قيد الصوغ والتشكيل، بحسب السياقات والحالات أو بحسب الحقول والمستويات أو بحسب الاستعمالات والإجراءات، بل بحسب الأفراد والأشخاص.

وآية ذلك أن الفرد، أياً كان شأنه، هو لاعب في دورة الحياة، إيجاباً أو سلباً، ولو بصورة طفيفة وغير مرئية. والفكرة التي يتلقاها أو يتداولها، ليست مجرد صورة ينطبع بها وإنما يعيد إنتاجها على سبيل النسخ والتعديل، بحسب موقعه وحقل اختصاصه، أو بحسب ثقافته وبيئته، أو بحسب رهاناته بل بحسب هواجسه وهواماته فضلاً عن لغته ولهجته وإيماءاته. مما يعني أن كل واحد ينسج مع المبادئ والمعايير والشعارات المشتركة علاقات لا ينسجها سواه، بقدر ما يعني أن الفكرة هي منظومة الروابط التي ينشئها كل واحد مع مفردات وجوده: مع الذات والغير، أو مع الرغبة والسلطة، أو مع المعرفة والقيمة أو مع الواقع والحقيقة...

في ضوء ذلك يتغير مفهومنا للفكرة بقدر ما تتغير إدارتها. من حيث المفهوم ليست الفكرة كلياً ينطبق على جزئياته ولا متعالياً يسبق التجربة ويقولب العقول، وإنما هي بؤرة كثيفة من المعاني والتصورات أو الصور والهوامات، بقدر ما تُحيل إلى شبكة من المصالح أو نظام من المواقع أو منظومة من المعايير، أي هي ثمرة تجربة متناهية، لا مطلقة، بقدر ما هي علاقة بالحقيقة، معرفية أو خلقية أو سلطوية، تشكل مجرد وجهة نظر مطروحة للمناقشة والمداولة، لكي يجري تحويلها وصوغها من جديد، سواء على مستوى حقل وقطاع أو على مستوى مجتمع ودولة أو على مستوى الكرة والمعمورة.

والفكرة الخلاقة الصادرة عن تجربة غنية وفذة، هي التي يغتني بها الناس، بقدر ما ينجحون في إغنائها عبر خلق وقائع، ويغيرون بها مشهد

الواقع بقدر ما يجددون فكرهم، أي منظومة عقائدهم ومعاييرهم أو لغتهم المفهومية وأنساقهم المعرفية. من هنا فالفكرة هي بؤرة كثيفة من المعاني والدلالات بقدر ما هي شبكة معقدة من الروابط والصلات، وهي طاقة رمزية بقدر ما هي مساحة مفتوحة للتفسير والتأويل، وهي تركيب مفهومي ثري وملتبس بقدر ما هي منهج فعال في التحليل والتفكيك. وهذا ما يمنح الفكرة قوتها، أي قدرتها على الخرق والتجاوز، بقدر ما يجعلها إمكاناً للتشخيص والتنوير أو للعمل والتغيير. وهذا بالذات ما يجعلها قابلة هي نفسها للخرق والانتهاك، من جانب الذين يتداولونها ويسهمون في نشرها، ما دام كل واحد يعيد فهمها بحسب لغته وأسلوبه أو بيئته ومجال عمله. وهكذا فالفكرة تخرق بقدر ما تقبل الخرق، مما يتيح لها أن تغتني وتتجدد.

- هذا التغير في مفهوم الفكرة وإدارتها يحملنا على تغيير سياستنا المعرفية حول الشعارات المتداولة، كالحرية والديموقراطية والتنمية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني، وهي مفاهيم لا يمكن أن تُدار، خاصة الآن، في هذا العصر الرقمي، كما كانت تُدار من قبل في العصر الصناعي، إذ هي تخضع للنسخ والتعديل أو التبديل في ضوء الطفرات المعرفية والتغيرات الحضارية، ما يجعلها محتاجة إلى التغذية بعناصر وأبعاد جديدة، لكي يُعاد تشغيلها أو استثمارها بصورة فعالة وراهنة.

وفي أي حال ليست هذه العناوين المطروحة مطلقات مفارقة ولا قوالب مسبقة تقدم للناس لكي يعملوا على تطبيقها، وإنما هي إمكانات لكي يستثمروها ويسهموا في إغنائها وتطويرها أو في تركها وتغييرها. بهذا المعنى من الوهم الاعتقاد بأن هناك من يفكر عن الناس أو يحل لهم مشكلاتهم الاقتصادية أو السياسية، لا بعقلية ماركس أو سارتر ولا على طريقة كينز أو غيدنز. فالفكرة الخلاقة تتحول، عند طرحها وتداولها، وعبر انتقالها وتشغيلها، من كونها ماهية ثابتة أو نظرية كلية أو منظومة مقفلة،

إلى كونها هوية متجددة أو شبكة متحولة أو مساحة مفتوحة، أي أطروحة تختلف عن نفسها وتتعدّى منطوقها بقدر ما تعاد قراءتها أو صياغتها في تشكيلات خطابية مختلفة ومغايرة.

مما يعني أن الحلول والمعالجات على أي مستوى وفي أي قطاع، هي حصيلة المداولات والمناقشات، بقدر ما يعني أن الفكرة الحية والراهنة، هي سرعتها في الانتقال بقدر ما هي قدرتها على التجدد والتكيف، على سبيل الترقيع والترميم أو التلقيح والتطعيم.

وإذا كان للقطاع الثقافي دوره، فهو يتجلى في مساهمة العاملين فيه بفتح المناقشات وتسليط الضوء على المشكلات؛ كما يتجلى في تغذية العناوين وإعادة صياغة المفاهيم عبر درس الأزمات وتفكيك المآزق. وفي أي حال ليس دوره أن يفكروا عن غيرهم. أولاً لأن العامل المنتج في أي قطاع هو صاحب أفكار مبتكرة بقدر ما يستخدم فكره بصورة فعالة وراهنة، خاصة اليوم حيث العمل بات يعتمد على القدرات الذهنية بالدرجة الأولى. ثانياً وخاصةً لأن الفكرة التي يطرحها أحدنا للتداول، لا تصبح إجراء أو حلاً إذا لم تخضع للتحول، بحيث تصاغ، في ضوء التجارب، صياغات جديدة ومختلفة، باختلاف التشكيلات الخطابية التي تحاول تعريفها وشرحها أو تبينها والدفاع عنها.

من هنا نحن لا نطرح الأفكار على غيرنا لكي يعملوا بموجبها، أي لكي يفكروا مثلنا ويصبحوا نسخاً عنا، كما يتصور مهمته العقائدي اللاهوتي، أو كما يمارس دوره المثقف النخبوي والمنظِّر الحداثي. فنحن نقف على عتبة عصر جديد يتوقف فيه فرد من الناس عن ادعائه التنظير لتحرير أمة أو تغيير مجتمع بكامله، وهو ادعاء دفعت ثمنه البشرية، وما تزال تدفع، تعسفاً وعنفاً أو عقماً وفشلاً أو حَجْباً وإقصاء. فالممكن والمجدي هو أن نطرح أفكارنا على سوانا، لكي يعملوا عليها، فيتغيروا بها ويسهمون في تغييرها بقدر ما ينجحون في استثمارها وصرفها إضافات

جديدة وغنية في المعرفة والقيمة أو في الثروة والقوة.

أ ـ على صعيد الفكر، لأن الأفكار التي يتلقاها الشخص ويتداولها على سبيل الفهم والاقتناع، ليست مجرد نماذج يتقولب بها، بقدر ما هي رسائل ذات معانٍ متعددة أو ملتبسة يقوم بقراءتها وتفكيكها، لكي يعيد تركيبها وصوغها بحسب وضعيته ورهاناته. من هنا تصبح الفكرة التي يتداولها المرء، أيًّا كان مصدرها، فكرته، بمعنى أنه ينتج نسخته(*) الخاصة منها،

(*) ثمة ميل متزايد في أوساط علماء الحياة والإدراك وبعض الفلاسفة إلى تفسير الثقافة من منظور تطوري، بعيداً عن التفسيرات الماورائية والدينية، وذلك بإبراز الشبه بين التطور على المستوى الحيوي (نسبة إلى علم الحياة) والتطور على المستوى الثقافي. هذا ما يتجلى بشكل خاص لدى ريتشارد داوكنز ودانيال دنيت الذي يقتفي أثره في هذا الخصوص.
وداوكنز هو صاحب نظرية «الميمات» ومخترع المصطلح، بحيث تكون «الميمة» في تطور الثقافات موازية لـ«الجينة» في تطور الأحياء. وكما أن الجينة هي الوحدة الأساسية القابلة للانتقال والاستنساخ بالقفز من جسم إلى الآخر، فإن الجينة هي الوحدة الأساسية القابلة للتقليد والنسخ بالانتقال من دماغ إلى آخر بواسطة اللغة التي هي عربة النقل في المجال الثقافي، على ما هو شأن المفاهيم والقيم والعقائد والطقوس والألحان والطرز والأساليب والأدوات التي يتشكل منها عالم الإنسان بتنوعه وتبايناته، والتي تغزو العقول بقدر ما تنتشر على سبيل النسخ والتعديل. من المثالات على الميمات الأفكار المتعلقة باختراع الدولاب والأبجدية والثياب والرزنامة أو بابتكار الحساب والرسم ونظرية الانتقاء الطبيعي أو منهج التفكيك..
لا جدال بأن هناك فرقاً بين التطور في ميادن الأحياء والتطور في مجال الثقافة، إن من حيث الزمن أو من حيث الوسائل. فالتطور الثقافي يجري في زمن أسرع بكثير من التطور الحيوي. والنوع الإنساني يملك وسيلة «إضافية» هي الثقافة التي تتيح له التدخل في مجرى التطور الطبيعي ذاته، وعلى نحو يؤدي إلى تحويل المسارات والخطط والمقاصد التي عملت على نشأته وظهوره كنوع مميز، بحيث يصبح ثمرة للثقافة التي يصنعها وتصنعه.
ومع ذلك، فالفرق بين نموذجي التطور، لا يلغي الشبه بينهما. فالثقافة هي في النهاية من إبداع الحياة أو اختراعها بواسطة الإنسان الذي هو أحد الأنواع الحية. والحياة تولد المختلف كما تولد الشبيه. وإذا كان ثمة فروقات بين التطور الحيوي والتطور الثقافي، فلا يستبعد أن يكون بينهما شبه أو تقاطع. فكما أن الحياة بأبسط أشكالها تفهم اليوم لدى الكائن ذي الخلية الواحدة، بتعابير الإعلام والرسالة والبرنامج، فإن الثقافة، لدى الإنسان الذي هو الكائن الأكثر تطوراً وتعقيداً، يمكن أن تفهم بتعابير النسخ والاستنساخ أو التطور والانتقاء، على ما =

بقدر ما يعمل على فهمها وتأويلها، أو يشتغل بعقلنتها وتسويغها، لكي تكتسب المصداقية والفاعلية.

ب ـ على صعيد العمل، لأنه لا عمل يثمر في مجاله من دون فكرة خصبة يعمل عليها المرء أو بها، من خلال خياراته وتوجهاته أو تخيلاته وسيناريوهاته، وذلك على سبيل التجديد والابتكار أو التوسيع والإثراء. ولذا فإن الفكرة التي يتداولها الواحد، ولو كانت من بنات فكره، تصبح فعالة، ميدانياً بقدر ما ينجح في اختبارها وإعادة صوغها، على سبيل التكييف والتعديل، بحيث تصبح قابلة للصرف والتحويل إلى إنجاز عملي في حقل من الحقول وهكذا لا انفصام بين الفكر والعمل، بين النظرية والخبرة، بحيث أن الفكرة الخصبة أو المبتكرة، تفتح أبواباً للعمل المثمر، بقدر ما يخلق العمل المنتج شروطاً لتجدد الفكر وأدوات النظر. بذلك يتغير مفهومنا لشروط الإمكان، على نحو يحررها من كونها قوالب مسبقة أو حقائق متعالية. ذلك أن كل ابتكار أو إنجاز في مجال من المجالات، المعرفية أو التقنية أو السياسية.. إنما يخرق الشروط، أي يكسر القالب ويفك الطوق، بقدر ما يخلق شروطاً جديدة للتفكير والعمل هي إمكانات جديدة للوجود والحياة.

وما كان من قبيل الطوبى والحلم في العصر الصناعي ولدى دعاة المجتمع المدني، يخلق الآن شروط ولادته. والمقصود بذلك تشكل مجتمع تداولي يشتغل على معطياته ويصنع ذاته، لا بصورة غَيْبية لاهوتية

= هو شأن الأفكار التي يجري تداولها بين البشر، فهي تحيا حياتها بالانتشار والنسخ، عبر تشكيلات الخطابات وأنظمة العلامات، إما على سبيل الاختلاف والتبديل أو الصرف والتحويل أو المحو والإلغاء.

ولعل هذا ما يفسر استخدام بعض العاملين في ميادين المعرفة تعبير «الطفرة» في قراءة التحولات الثقافية مع أن المفردة هي من مصطلحات الطب وعلم الحياة. وليس الأمر مجرد استعارة. وإنما للتشبيه دلالته، وهو أن الفصل الحاسم في العالم الحي بين الصعد والمستويات ينطوي على قدر من العسف والحجب.

ولا بصورة نخبوية فوقية، بل بإنجازات الفاعلين الذين يفكرون ويعملون، بمنطق المشاركة والمفاوضة، بقدر ما يتعاطون مع الوقائع بلغة الخلق والكشف، بحيث يسهم كل فاعل منتج للحقائق في مجاله الخاص في التأثير على بنية الحقل أو خريطة القطاع وكل تغير في حقل ما أو قطاع ما يترك أثره على بقية الحقول، عبر التداول والتواصل. بهذا يصبح المجتمع حصيلة ما ينجزه الأفراد في مختلف حقولهم وقطاعاتهم، بقدر ما تصبح المجتمعات البشرية، في هذا الزمن الكوكبي، معمورة واحدة يتأثر بعضها ببعض ويتفاعل بعضها مع بعض.

خلاصة القول: إننا إزاء تحولات وانعطافات تشهدها البشرية، في غير مجال تتراجع معها مفاهيم الهوية والثبات أو التجانس والصفاء أو القبض والتيقن أو العزلة والقوقعة أو المركزية والأحادية أو الملكية والسيادة، لصالح شبكة أخرى من المفاهيم أكثر غنى وحيوية وأكثر فاعلية وراهنية كالمقاربة والمعالجة أو الاقتراح والإجراء أو الاختلاط والنخبة أو التعدد والتنوع أو التجاور والتعايش أو الشراكة والتسوية أو الوسط والبيئة أو التدفق والعبور أو السيرورة والحركة أو المحطة والموجة.

مثل هذه الشبكة من المفاهيم تجسد قراءات خصبة للتحولات التي تطرأ على نماذج الرؤية وأنماط التفكير أو على البنى والعلاقات الاجتماعية، بقدر ما تفتح المجال للكلام على مجتمع جديد آثرت تسميته «المجتمع التداولي» بدلاً من «المجتمع المدني»، وذلك حيث الفكر تركيبي والمنهج تعددي، أو حيث العقل تواصلي والمعيار تبادلي، أو حيث العقلية وسطية والحلول تبنى على التسوية، أو حيث الهوية هجينة لأن المفاهيم ملتبسة، أو حيث الأفق مفتوح لأن المدى هو عالمي وكوكبي، أو حيث المجتمع تداولي لأن الحياة تنمو وتزدهر بالشراكة والمسؤولية المتبادلة؛ باختصار حيث المنطق تحويلي أو توليدي، لأن اللغة هي لغة الخلق والفتح والكشف.

مراجع

1 ـ حول المقاربة التداولية من وجهة نظر ألسنية راجع محاولة فرنسواز أرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، بيروت (د. ت).

2 ـ حول الفعل التواصلي والتفاهم المتبادل انظر كتاب، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، الترجمة الفرنسية، منشورات فلاماريون، باريس، 1986، انظر أيضاً في هذا الخصوص:

(1) مقالة دانيلو ماتوشيلي، يورغن هابرماس: العقلنة والديموقراطية، ترجمة إبراهيم بومسهولي، مجلة «فكر ونقد»، العدد 41، الدار البيضاء، أيلول 2001.

(2) مقالة عز الدين الخطابي، الفلسفة والتواصل، الرهان والممكن، مجلة «فكر ونقد»، العدد 39.

3 ـ حول التواصل وأشكاله انظر كتاب ريجيس دوبريه، تقاطعات الرجل الميديائي (بالفرنسية)، الفصل الأول، مكتبة فرنسا الوطنية، باريس، 2001.

4 ـ راجع بشأن نظرية داوكنز وما يتعلق بها من شروح وتأويلات أو من إضافات وتعديلات كتاباً ضخماً حول نظرية التطور لمؤلفه عالم الإدراك الأميركي دانيال دنيت (Daniel C. Dennett) وعنوانه بالإنكليزية: فكرة داورن وخطورتها؛ وأنا أُحيل إلى الترجمة الفرنسية التي أدخل تعديل على عنوانها، ربما للتخفيف من خطورة العنوان كالآتي: هل داروِن هو خطر؟ الفصل الثاني عشر، منشورات أوديل جاكوب، باريس 2000.

5 ـ حول مقولة «الفاعل اللغوي» راجع مقالتي النقدية لتشومسكي، من الناطق الفطري إلى الفاعل اللغوي، في كتابي: أصنام النظرية وأطياف الحرية، المركز الثقافي العربي، 2001.

فلسفة الحوار
أو
فن العيش معاً

هذه المساهمة هي شهادة بقدر ما هي قراءة تنطلق مما ينخرط فيه أحدنا أو يهتم به في بيئته المجتمعية أو على ساحته الفكرية

ولا جدال أن الحوار هو من القضايا الرئيسية التي تستأثر باهتمام الإنسان المعاصر، وذلك على صُعُد عدة:

أولاً على صعيد ثقافي إناسي كما في الحوار بين الحضارات أو بين الشرق والغرب أو بين الشمال والجنوب. ثم على صعيد ديني عقائدي كما في الحوار بين الإسلام والمسيحية أو بين السنة والشيعة أو بين الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية أو بين أهل اللاهوت وأنصار العلمانية. ثم على صعيد سياسي مدني كما في المناقشات الديموقراطية بين الكتل البرلمانية أو الأحزاب السياسية أو الهيئات النقابية والمنتديات الثقافية. وأخيراً على صعيد وجودي، ذلك أن الإنسان بوصفه ناطقاً، إنما يمارس علاقته بوجوده كفعل تواصلي عبر المحادثة مع الآخر. بهذا المعنى يشكل الحوار بُعداً من أبعاد الكينونة، خاصة إذا كان تعارفاً أو تداولاً معرفياً حول معاني الكينونة والهوية والإنسان والحوار.

أعود بعد هذه الإضاءة الخاطفة إلى الواقع المعاش في لبنان. واللبنانيون يهتمون أو ينشغلون بالحوار، وأعني بشكل خاص الحوار بين

المسيحية والإسلام. وسؤال الحوار يتجدَّد، بين الفترة والأخرى، خاصة عندما تتأزم العلاقات بين الطوائف أو عندما تُصاب الوحدة الوطنية بنكسة نتيجة لصراع داخلي أو لحدث خارجي.

وبالطبع لا يهتمّ كل الناس بمثل هذا الحوار، وإنما ينشغل به المثقفون من دعاة بناء المجتمع المدني والدولة العلمانية، كما ينشغل به بنوع خاص رجالات الدين من علماء اللاهوت والفقه أو من رؤساء الطوائف والمذاهب، أي الذين ينتجون أساساً الاختلاف، بوصفهم حرّاس الهويات الثقافية أو حماة الخصوصيات الطائفية والمذهبية.

وتلك هي أزمة الحوار بين المسيحية والإسلام في لبنان، أي كون بعض دعاة الحوار هم الذين ينتجون الفرقة ويكرّسون الانقسام بعلم أو بغير علم. وهذه الأزمة تحمل الواحد على إعادة النظر في مفهوم الحوار بقدر ما تحمله على إعادة صياغة ثنائية الذات والغير بصورة عامة. فالحوار بين الإسلام والمسيحية ليس هو القضية الأساسية، بقدر ما هو تجسيد لمشكلة أكثر أهمية وخطورة، هي مشكلة العلاقة بين الأنا والآخر، وذلك بصرف النظر عن الاختلاف في الأصول والمرجعيات أو في الأسماء والهويات.

هذه هي المشكلة في أساسها: كيف يمكن للمرء أن يدير اختلافه عن سواه، وأن يمارس هويته بصورة عقلانية تواصلية. وهذه المشكلة هي مشكلة كل اجتماع، صغُر أم كبر، قديماً كان أم حديثاً، يعتنق أهله الإسلام أم المسيحية، اليهودية أم البوذية، التاوية أم الماركسية.

على هذا المستوى من النظر هناك مشكلة بين المسلم والمسلم أو بين المسيحي والمسيحي أو بين اللبناني واللبناني أو بين العربي والعربي، تماماً كما أن هناك مشكلة بين المسلم والمسيحي أو بين العربي والكردي أو بين الشرقي والغربي. إنها في المنظور الوجودي مشكلة العلاقة بين النظراء: كيف يسع الواحد أن يقبل الآخر بوصفه شبيهاً له ومختلفاً عنه، ذا

حق في الاختلاف ومساوياً له في الحقوق[1]؟

وأنا عندما أعود إلى تجربتي لكي أتأمل صلتي بالآخر، على الصعيد الفكري، لا أجد أن مشكلتي هي مثلاً مع المطران جورج خضر، اللاهوتي المسيحي الذي يسعني محاورته ومناقشته بصورة عقلانية هادئة، بقدر ما هي مع والدي الذي يعتبر أن كل ما أفعله لا قيمة له ما دمت لا أقيم الصلاة. وبالطبع فالمشكلة تصبح معقدة بل تدخل في دائرة الخطر مع الشيخ المسلم الذي يغلق باب الحوار، باتهام الذين يخالفونه الرأي بالكفر والإلحاد.

وكذلك الأمر على الصعيد العقائدي: لا أجد مشكلتي مع المسيحية[2]. ذلك أنني عندما أفكك مكونات عقيدتي الإسلامية كما انتهت علاقتي بها، أجدها تنطوي أو تنفتح على سائر العقائد. على المسيحية لأن الحق يتجلى في الخلق، وعلى اليهودية من خلال الممارسات الاصطفائية، وعلى البوذية من خلال مبدأ الفناء والذوبان في الله أو في الأئمة والزعماء، وعلى الزندقة من خلال الصراع المرير بين الناس على المكاسب والمناصب بمن فيهم رؤساء الديانات. وكم أعجبني ذلك التاجر اللبناني الذي رمى، مراعاة لزنجي كان يعمل في خدمته، دولاراً في نهر يقدسه الأفارقة. وكان تعليقي على موقف اللبناني أن قلت له: لا تظن أن عقيدة تقديس النهر لدى البدائيين غريبة كل الغرابة، بل هي تتصل بعقائدنا

---

(1) في صياغتي للمشكلة على هذا النحو، أعيد صياغة مفهوم سيلفي ميزور (Mesure) وألان رينو (Renault) لليبرالية بوجهها المزدوج، أي بوصفها علاقة اختلاف ومساواة. راجع كتابهما: الأنا الآخر، Alter Ego، منشورات أوبييه، باريس 1999، الخلاصة.

(2) أشير بصدد مفهومي العلائقي، التعددي والتركيبي، للهوية إلى كتابي، خطاب الهوية، دار الكنوز الأدبية، 1996. وفي هذا الكتاب الذي هو عبارة عن «سيرة فكرية»، أروي علاقتي بهويتي بلغة التنوع والمغايرة أو النسبة والإضافة أو التحول والصيرورة، بقدر ما أرى إليها بعين الانفتاح على تفاعل العناصر والمكونات أو تراكب الأطوار والأزمنة أو تعدد الأصوات والوجوه.

وفلسفاتنا بعض الاتصال. فقد قال الفيلسوف اليوناني طاليس بأن الماء هو أصل العالم. وفي القرآن وردت الآية: ﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾.

طبعاً لا أريد اختزال المشكلة وسلخها عن أرضها. فأنا لي انتماءاتي الطائفية والدينية كما لي انتماءاتي الأخرى، العائلية والقومية أو المهنية والطبقية.. وفي بلد كلبنان كان من الممكن لإسمي أن يكون، إبان الحرب، سبباً لخطفي وهلاكي. هذا فضلاً عن أن الكثيرين من أبناء بلدي يعاملونني بصفتي الطائفية أو المذهبية، من حيث فُرصي وحظوظي أو حقوقي، على الرغم من إرادتي عدم الاصطفاف في معسكر طائفتي. ولا أنسى أيضاً الصراعات الدائرة في موطني لبنان بين الطوائف على المكاسب والمناصب من الثروة والمعرفة والسلطة، في ما وراء الاختلافات الدينية والثقافية.

ومع ذلك لا أريد تبسيط الأمور من وجهها الآخر. فليست المشكلة في لبنان هي مجرد خلاف بين مسيحي ومسلم، ولا هي مشكلة تعدد ثقافي أو لغوي كما يطرحها الأب سليم عبو[1].

هناك مشكلة داخل كل ديانة بين طوائفها وأحزابها المتنازعة على السلطة والنفوذ والثروة، عبر الصراع على القيم والأفكار، كما شهدت على ذلك الحرب اللبنانية التي كانت نموذجاً لحروب الأعداء وللأشقاء على السواء. وهذا أيضاً ما تشهد عليه التجارب المريرة في العالم العربي، حيث العلاقات بين الأشقاء أنتجت الفرقة، وحيث الشعارات الوحدوية ترجمت إلى اختلافات وحشية ونزاعات دموية بين الدول والمجتمعات.

من غير ذلك لا نفهم النزاعات الدموية التي جرت داخل الطائفة المسيحية بين الكتائب والأحرار، أو بين الكتائب والقوات أو بين أجنحة

(1) يسوعي لبناني من دعاة الثنائية اللغوية.

الكتائب نفسها. ولا نفهم الصراع والاقتتال الذي حصل بين حركة أمل وحزب الله على الساحة الشيعية، كما لا نفهم كيف يقتل واحد من الجماعة الإسلامية شيخاً من الأحباش[1]، هو أخ له في الدين والمذهب، لخلاف في الرأي والموقف على الساحة السنّية.

من هنا فالمشكلة تكمن في الداخل كما في الخارج. ولا عجب. فكل اجتماع هو حقل للتوتر والنزاع بقدر ما هو بنية للاختلاف والتفاضل. وهذا هو الأصل، أي الفرق والاختلاف أو التفاوت والتراتب. وأما الجمع والاتحاد والأمور المشتركة فهي صناعة ومراس، أو إدارة وسياسة، بقدر ما هي توليف وتركيب، أو تأسيس وبناء...

وهكذا فمسألة الهوية، كعلاقة بذات النفس وبالغير، هي أعقد مما نحسب. إنها مسألة وجودية في نهاية التحليل. ذلك أن الآخر هو ما لا قوام لنا إلا به. ولذا فالعلاقة به هي ضرورية بقدر ما هي ملتبسة. هي ضرورية لأنه ما دام المرء يرمز ويتكلم أو يفكر ويعمل، إنما يحتاج إلى آخر يعنيه ويقصده، أو يتجه إليه ويواجهه، أو يقيم معه علاقات تواصل وتفاهم أو تبادل وتداول. وقد تكون العلاقة في حدّها الأقصى علاقة تلاحم، إما من فرط الإلفة والمودة، وإما من فرط الكره والعداوة، أي علاقة حب أو حرب.

بهذا المعنى حيثما ولّى المرء وجهه لا يجد سوى الآخر، أكان شقيقاً أم غريباً، صديقاً أم عدواً، أخاً في الطائفة أم زميلاً في المهنة، شريكاً في المواطنية أم نظيراً في الإنسانية.. مما يعني أن كل وعي للذات هو في الوقت نفسه وعي بالآخر، أو بآخر واقعي أو متخيل لا انفكاك لواحدنا عنه فيما يفكر فيه أو يقوله أو يسعى إليه.

---

(1) الكتائب، والأحرار، والقوات، وأمل، وحزب الله، والأحباش، والجماعة الإسلامية، هي أحزاب لبنانية ذات قواعد طائفية، تتداخل فيها بصورة متفاوتة الجوانب العقائدية والسياسية والعسكرية.

• **الجحيم والفردوس**

ولكن العلاقة بالآخر هي ملتبسة بقدر ما هي ضرورية. ومعنى كونها ملتبسة أنها ليست شفافة، بقدر ما نحسبها أو نريدها، بل ذات أقنعة ووجوه. ولذا فمن نظنه المثل قد يكون هو المختلف الذي نجهله. ومن نحسبه الشبيه الذي نودّ الاتحاد معه قد يكون لغماً ينتظر ساعة الانفجار. هذا ما تشهد عليه العلاقات بين الأشقاء، وهذا ما يقدمه لنا تاريخ الصراعات والحروب والانشقاقات، سواء في المسيحية أو في الإسلام. باختصار هذا ما تشهد به تجارب التوحيد القائمة على التطابق والتجانس: إنتاج الخلاف والفرقة. من هنا يبدو تاريخ الديانات التوحيدية، في وجهه الآخر، الخفي ولكن من فرط وضوحه، تاريخ نزاع وانقسام. ولهذا عندما يعجب بعضهم ويسأل: كيف يقتتل المسيحيون وهم على دين واحد، أو كيف يتذابح المسلمون وكتابهم واحد، يكون جوابي دوماً للسائل: كأنك لست بمسيحي أو لست بمسلم، وأعني بذلك أن تاريخ الديانات هو تاريخ فتن داخلية أو حروب خارجية، كلها جرت وتجري باسم الله وتحت كلمته الواحدة الجامعة!

وهكذا من نظنه الشقيق قد يصير العدو الذي يسعى إلى الانشقاق. وفي المقابل من نظنه الغير في الخارج قد يكون وجهنا الآخر الذي نجهله، أو أنانا الأخرى التي تتلبسنا أو تقيم فينا لكي تسألنا أو تحرجنا، أو قد يكون من نشتهي أن نكون مثله ولا نقدر على ذلك. وإلا كيف نفسر هروب الكثيرين من العرب والمسلمين، طلباً للأمان أو العمل، من جَوْر دولهم أو فقر مجتمعاتهم، نحو البلدان الغربية، أي لدى من نعتبره الآخر أو من اخترع إشكالية الآخر في العصر الحديث. يكفيني هنا أن أسأل: من هو الآخر بالنسبة إلى الكردي المسلم: إسرائيل أم الدول المسلمة التي لا تعترف بمشروعيته؟ من الآخر بالنسبة إلى المرأة العربية: المرأة الغربية أم الرجل العربي الذي يقول: لا حق للمرأة لكي تطالب به.

ولماذا أبتعد بالسؤال إلى حقول الغير وميادينهم. فهل العاملون في القطاع الثقافي هم أكثر قبولاً للآخر من سواهم؟ لا أعتقد ذلك. والشاهد على ذلك أن الساحات الثقافية هي أرض خصبة للحروب الرمزية ولاستراتيجيات الرفض والإلغاء، وذلك حيث الكلمات الجارحة هي أحياناً أقسى وأشرس من الرصاصات القاتلة. وهكذا ليس الشبيه هو دوماً الفردوس، ولا المختلف هو دوماً الجحيم. فالعلاقة بين الأنا والآخر متعددة الوجوه مركبة الأصعدة، بقدر ما ينطوي الوجود على انشقاق، والمعنى على التباس، والفكر على توتر. من هنا قولي بأن العلاقة بالآخر هي في أساسها مشكلة وجودية. ومن هنا فإن الحوار يحتاج إلى إعادة النظر في المفاهيم التي تنبني عليها ثنائية الأنا والآخر.

1 ـ أول ما يمكن عمله هو فك الارتباط بين الفكر وبين ديكتاتورية الحقيقة، إذ لا أحد يقبض على حقيقة الواقع كما هو عليه. وإنما نحن نغيّر الواقع ونعيد تشكيله بخلق الوقائع وإنتاج الحقائق في مجال من المجالات.

هذا شأن الذي يخترع أداة من الأدوات، إنه يحدث تغييراً في علاقته بالأشياء بقدر ما يخلق مجالاً للفعل والتأثير. وهذا شأن الذي يبدع صيغة سياسية، إنه يغيّر واقعه المجتمعي بقدر ما يخلق مساحة للتداول والتواصل. وهذا شأن الذي يبتكر مقولة فلسفية، إنه لا يدرك بواسطتها صورة مطابقة لواقع الأمر، بل يخلق، بلغته المفهومية، عالماً فكرياً يتغيّر به العالم نفسه.

2 ـ التخلي عن ديكتاتورية الحقيقة وجهه الآخر التخلي عن أمبريالية المعنى وأحادية الفكر. بحيث يتوقف الواحد عن ادعائه بامتلاك معنى نص من النصوص أو حدث من الأحداث، لكي يفتح المعنى على التعدد والتنوّع أو على النسخ والتبدّل. فما دامت الحقيقة لا تُفهم إلا على سبيل الخلق والإنتاج، فالمعنى لا يدرك إلا كتفسير وتأويل أو كصرف وتحويل.

هذا ما تشهد به المواقف من الأحداث، بمعنى أن فهم ما يحدث ليس قبضاً على ماهية مسبقة أو دركاً لحقيقة متعالية، بقدر ما هو التعاطي مع الحدث من حيث ما يستخرج أو يجترح منه من الإمكانات، إما بفتح توجه وجودي أو استحداث أفق للمعرفة أو افتتاح خط للعمل.. وهذا أيضاً ما تشهد به العلاقة مع النصوص. فقراءتها هي تفاسيرها المختلفة أو شروحاتها المتعاقبة أو نسخها المتعددة، أي سلسلة تأويلاتها التي لا تتوقف. وكل تأويل جديد، هو إعادة صياغة للمعنى، باقتحام مناطق جديدة للتفكير أو اشتقاق أدوات جديدة للتعبير. وهكذا لا سبيل إلى دَرْك المعنى نفسه مرتين، تماماً كما لا ينزل المرء نفسه النهر مرتين. وإنما الممكن دوماً هو درك معنى المعنى، أي إنتاج المعنى على سبيل الإحالة والزحزحة أو الخرق والتجاوز أو النسخ والتبديل.

مثل هذا التفجير للمعنى بفتحه على التنوّع والتعدّد أو على التشظي والاختلاف، يؤول إلى رفع اليد عن النصوص المقدّسة وعدم احتكار الكتب الدينية، بحيث تعامل بوصفها منابع دلالية يمكن استلهامها أو حقولاً معرفية يمكن التنقيب فيها أو رؤوس أموال رمزية يمكن استثمارها، سواء من الناحية العقائدية والتشريعية، أو الروحية والخلقية، أو المعرفية والجمالية.

على هذا النحو يمكن التعامل مع التوراة والإنجيل والقرآن. فهي على الرغم من خصوصية لغاتها والناطقين بها، إنما هي كتب مصوغة بلغة الغيب لكي توجّه إلى الإنسان. ولا داعي لأن تحتكرها طائفة أو فرقة أو أن تدعي امتلاكها هيئة أو مؤسسة. إذ هي سلع رمزية توضع برسم التداول للجميع. بهذا تتحوّل العلاقة مع عالم الله وأنبيائه وكتبه من ملك خاص بديانة أو طائفة، إلى ملك عام، أي إلى مشاع معرفي لا أحد أولى به من أحد. الأمر الذي يقوّض الأسس التي تقوم عليها الدعاوى والتهم المتعلقة بالإساءة إلى المقدسات الدينية، وعلى نحو يلغي قاعدة الارتداد من

أساسها، بإطلاق حرية الاعتقاد، لا لكي يؤمن من شاء أن يؤمن، أو يكفر من شاء أن يكفر، بل لكي يمارس كل واحد إيمانه على طريقته وبحسب تجربته وميدان عمله.

هذا الأمر يخلق فرصة جديدة لممارسة حقوق الإنسان. فما دام خطاب الله موجّه للإنسان عامة، فمن حق أي إنسان أن يتعامل معه بالطريقة التي يشاء، شرط أن يحترم آداب المناظرة العقلانية وقواعد المحاورة الديموقراطية.

3 ـ تفجير العلاقة بالمعنى يقود إلى زعزعة العلاقة بالأصل من أساسها. لأنه إذا كانت الحقيقة لا تُفهم كتطابق بل كخلق وإبداع، وإذا كان المعنى لا يدرك بذاته بل بنسخه وتحوّله، فإن الأصل لا يتجلّى إلا كفرع. مما يعني أن الفروع ليست نسخاً مطابقة للأصل، بل هي نَسْخٌ له على سبيل الاختلاف والتبدّل، بقدر ما هي نِسَخٌ يختلف بعضها عن بعض في الشكل والبنية أو في النموذج والصورة.

على هذا النحو يمكن أن تُعقل العلاقات بين الديانات التوحيدية، سواء تجاه الأصل الإلهي الواحد، أو في ما بينها بالذات، بمعنى أنها أشكال متلاحقة ونماذج مختلفة أو نسخ متعددة. وهكذا يمكن تدبّر العلاقات داخل كل ديانة مع أصلها النبوي وكتاب وحيها، بمعنى أنها تفاسير متعددة وتأويلات مختلفة. ولعل هذه هي حال العلاقة بين الشروحات المختلفة للنص الفلسفي الواحد، بمعنى أنها قراءات تختلف عن الأصل بقدر ما تختلف في ما بينها. ومسوغها أن تختلف وتتباين هذا الاختلاف المزدوج والمركّب. وفي الاختلاف غنى وتفنّن أو تجدّد وتطوّر. أما القراءة الأحادية فهي خواء وجمود، بقدر ما هي احتكار للمعنى وتطابق مع الأصل، وبقدر ما هي استبعاد للمختلف أو استئصال للآخر.

إن التعامل مع الأصل بوصفه علاقة متحركة، متغيّرة ومتحوّلة على

أرض الواقع الحيّ، يفتح الأفق أمام التوسع والتطور أو الإثراء والتجدّد. أما منطق المطابقة والمماثلة فإنه يسدّ الأفق ويوصد الأبواب، بقدر ما يقمع المساءلة والاعتراض أو يقفل النقاش ويصادر الكلام.

4 ـ إذا كان الأصل لا يتجلّى إلا كفرع، فالهوية لا تمارس إلا كاختلاف ومغايرة. وليس المقصود الاختلاف المجاني أو التعسفي والاستبدادي، بل الاختلاف الذي ينمّ عن استقلالية الفكر بقدر ما يجسّد القدرة على الخلق والتجدّد. والخلق ليس وجوداً من عدم محض ولا انقطاعاً عن الذاكرة بالكلية، بقدر ما هو تحرّر من المسبقات والمصادرات، وذلك بالتعاطي مع التراثات لا بوصفها سلطات مقدسة، بل معطيات وجودية يجري الاشتغال عليها، بغية تحويلها، على سبيل إعادة الصياغة والتشكيل أو إعادة البناء والتنظيم. وهذه العملية هي حركة مزدوجة وملتبسة أو مركّبة ومتراكبة، من التمثّل والاستيعاب أو الدمج والتلاؤم أو التفاعل والتبادل، وبصورة تتيح للمرء فهم الأحداث ومجابهة التغيرات في الوقائع والأفكار، بنوع من التفكيك والتركيب، هو تحوّل يطال الجديد من المعطيات بقدر ما يغيّر نظام الفكر السائد، أي يحول المعارف والمواقف الجديدة، بقدر ما يعيد تشكيل مرجعيات الفكر وأطره واستراتيجياته.

هذا شأن الهوية المفتوحة والغنية: إنها ليست ماهية متعالية أو مسبقة أو نهائية، بقدر ما هي قدرة صاحبها على الخلق والتجدد أو التجاوز والعبور من خلال سيرورة متواصلة من البناء وإعادة البناء. بهذا المعنى لا تعود الهوية مجرد مماهاة مع الذات، من خلال طيف أو صورة أو نموذج، بل تصبح عبارة عن مركّب ثقافي تدخل فيه بقدر ما تتداخل أو تتفاعل طبقات متراكمة أو عناصر متباينة أو روافد متعددة، الأمر الذي يجعل هوية المرء عبارة عن صيغة هجينة ومولّدة، بقدر ما يحيلها إلى طاقة حيّة ومتحرّكة، وبصورة تتيح لصاحبها قراءة الأحداث ومجابهة التحديات، بقدر ما تتيح له إخراجها على سبيل التداول والتواصل.

5 ـ ما سبق يقود إلى إعادة النظر في مفهوم الوحدة بين النظراء لإعادة بنائه من جديد. بمعنى أن الوحدة تنطلق من الاختلاف وتَنْبَنِي عليه. وآية ذلك أنه لا يوجد في الأساس، الذي هو الواقع الحي والمعاش أو المتحرك والمضطرب، سوى الفرق والاختلاف أو التفاوت والتفاضل، سواء تعلّق الأمر بأسرة أو أمة، شركة أو دولة، وطن أو معمورة. تلك هي بنية الواقع، أكان عينياً أم ذهنياً، سياسياً أم اقتصادياً.. ولذا فمن المستحيل التطابق بين شيء وشيء أو بين شخص وشخص، كما يستحيل التطابق بين صعيد وصعيد أو بين حقل وآخر. الممكن هو العمل على اختراع الصيغ والتراكيب التي تتيح جمع المتفرّق وتوليف المختلف، بخلق القيم التبادلية والأفكار الوسطية أو بناء المنظومات التواصلية والعقلانيات المفتوحة.

وهكذا إذا كانت الحقيقة لا تُفهم إلا كخلق، والمعنى لا يدرك إلا كنسخ، والأصل لا يتجلى إلا كفرع، والهوية لا تمارس إلا كمغايرة، فالوحدة لا تبنى إلا بالمختلف. بهذا المعنى لا تقوم وحدة بين المتماثلين بقدر ما تقوم بين المختلفين. فالمتماثلون تمام التماثل ليس لديهم إمكانية سوى التباين والتعارض أو الخلاف والنزاع، لأن التماثل التام يعني السكون والخواء، أو يؤول إلى إلغاء المختلف. وإرادة الإلغاء لدى الواحد تعني أن يكون الآخر صورة عنه أو آلة له، وإلا عمل على تهميشه وإلغاء دوره أو تخوينه وتكفيره. تلك هي الوحدة التي تجري بمنطق المماهاة وعقلية المطابقة مع الأصل. وهي وحدة مُلغّمة من داخلها، لأنها تقوم على نفي الواقع الذي يولد الاختلاف، بقدر ما تصدر عن فكر أحادي تبسيطي. وحدهم المختلفون يمكن أن يُنْشِئوا مؤسسات إتحادية ناجحة أو مثمرة، وذلك بأن يعمل كل واحد على فكره واختلافه، للقاء الآخر أو التفاهم معه، بفتح خط للتواصل أو تشكيل وسط للتحرك أو نسج شبكة للتداول والتبادل.

وهكذا نحن إزاء تغير في اللغة المفهومية يطال مختلف مفردات

الصيغة الوجودية، إذ تصبح الحقيقة ما نخلقه لا ما نتيقّن منه، والحق ما نقدر عليه لا ما نمتلكه، والمعنى ما نجترحه لا ما نقبض عليه. من جهته لا يعود الأصل ما نثبت عنده وما ينبغي استعادته، بل ما نحسن صرفه وتحويله. ولا تعود الخصوصية ما نحرسه أو نحتمي به، بل القدرة على خرق الحدود بالصنائع والإنجازات. أما الهوية فإنها تكف عن كونها مماهاة بسيطة بين المرء ونفسه، لكي تصبح مساومة مع الذات أو نسبة وإضافة إلى الغير. وأما الوحدة فلا تعود اجتماعاً كلانياً لأفراد هم نِسَخ بعضهم عن بعض أو يخشون بعضهم البعض، بل اجتماع ذوات مستقلة ومسؤولة، فاعلة في صناعة حياتها وقيادة مصائرها، بقدر ما هي قادرة على إدارة اختلافاتها وبناء صلاتها الاجتماعية بفكر تركيبي وعقل تواصلي ومنطق علائقي.

ماذا يعني كل هذا التفكيك للمفاهيم المتعلقة بالحقيقة والمعنى والأصل والهوية والوحدة بالنسبة إلى مسألة الحوار؟

إنه يعني خلق شروط جديدة ومثمرة للحوار، بقدر ما يتيح التحرر من ديكتاتورية الحقيقة وأمبريالية المعنى، أو من إرهاب الأصل وقوقعة الخصوصية، أو من بساطة الهوية ومطابقة الوحدة المغلقة.

الأمر الذي يحمل على إعادة النظر في مفهوم الحوار واستراتيجيته. فالواحد منا لا يتحاور مع الآخر لأنه يشبهه أو لكي يصير مثله، ولا لكي يتطابق معه في الفكر والموقف.

بالعكس أنا أتحاور مع غيري لكي أتعلم منه أو أتبادل معه أو اغتني به، أي لكي أتقن فن العيش معه وبواسطته، بحيث أتغير معه عما أنا عليه بقدر ما أسهم في تغييره، عبر ما نخلقه سوياً من المناخات والمساحات أو اللغات والمجالات.

ولذا لا يرمي الحوار إلى التطابق في وجهات النظر بين المختلفين،

بقدر ما يرمي إلى خلق مناخ للتعايش أو وسط مفهومي أو مجال عام أو قيمة تبادلية أو فسحة تنويرية أو صيغة مركبة أو لغة حية ومتحركة أو عقلية مفتوحة ومتجددة.

هذه إمكانية للحوار تتسع، بقدر ما تتشكل في قراءة ثنائية الأنا والآخر شبكة جديدة من المفاهيم مثل الفضاء والوسط والفسحة والوساطة والمسؤولية والشراكة فضلاً عن المساومة والتسوية، وهي مفاهيم تفتح أبواباً للتعايش السلمي والسلام الأهلي أو للتداول الخصب والتفاعل الخلاق.

مقابل هذه الإمكانية المفتوحة، ثمة واقع مسيطر تصنعه مقولات مثل الجوهر والصفاء أو الوحدانية والثبات أو اليقين والمطابقة أو القوقعة والمعسكر أو المؤامرة والضحية، وهي مقولات تجعل الحوار عقيماً بقدر ما تولد التعصب والانغلاق والإقصاء. وهي تحول علاقة المرء بهويته إلى سجن فكري بقدر ما تؤول إلى نفي المختلف والآخر. وأخيراً فهي تجسد العجز والفقر بقدر ما تحيل العلاقة بالأحداث والمتغيرات إلى أفخاخ وأزمات. فهل نحن قادرون على التحول من عقولنا المفخخة إلى حوارتنا المثمرة؟ تلك هي المسألة.

خاتمة

التداوليات والمستقبليات

● المعرفة والتنمية

أختم هذه المحاولة حول الأزمة بالكلام على التنمية من منظور تداولي ومستقبلي.

من الأفكار القوية والمتداولة اليوم أن الثقافة هي المدخل إلى معالجة الأزمات التنموية والحضارية، على أن تفهم الثقافة هنا بمعناها الأوسع والأغنى والأكثر فاعلية وراهنية، أي بوصفها تجسّد حيوية التفكير بقدر ما تمثل منبع المعنى ومصدر القوة، أو بوصفها ترمز إلى عناوين الوجود ومصادر المشروعية بقدر ما تجسّد سيرورة التحول والازدهار في مجتمع من المجتمعات.

من الشواهد البارزة على وجود الأزمة على المستوى الثقافي أن المجتمعات العربية لم تصبح بعد مجالاً لإنتاج العلوم النظرية والمعارف العملية، كما كانت الحال ماضياً في عصور الازدهار التي شهدتها الحضارة الإسلامية، وكما هي الحال في المجتمعات الغربية الحديثة التي تحولت إلى مصدر للإنتاج الفكري في مختلف فروع المعرفة والثقافة، بقدر ما اشتغلت على نفسها بالدرس والتحليل العلمي أو بالنقد والفحص العقلاني على سبيل الفهم والتشخيص أو التحرير والتنوير أو الترتيب والتدبير. إنها مجتمعات مدروسة ومشغولة بقدر ما هي شفافة ومؤعلمة. وهذا عامل من عوامل تقدمها وتفوقها أو حداثتها وازدهارها.

ولنا أن نتخيل أن رجل الدولة في البلدان الغربية، إذا أراد أن يجابه معضلة أو يخرج من أزمة، فإنه يجد نفسه أمام ترسانة من النظريات والمذاهب أو المناهج والنماذج لكي يفكر ويستنبط الملائم والمثمر أو الفعّال والراهن من الاستراتيجيات والخطط أو السبل والوسائل، وذلك من تقسيم العمل إلى ترشيد الإنتاج، ومن عقلنة الإدارة إلى تحديث الثقافة، ومن المجتمع المدني إلى النظام الديموقراطي، ومن صراع الطبقات إلى صدام الحضارات، ومن المنهج التواصلي إلى الخط الوسطي أو الجذري.

في المقابل، ماذا يجد رجل الدولة في العالم العربي عندما تجابهه المشكلات أو عندما يحاول درس ملف من الملفات؟ غياب النظريات والمفاهيم أو النماذج والمدارس. وهذا النقص المعرفي يولد تخلف الاجتماع والإخفاق في السياسات التنموية وغير التنموية، إذ لا سبيل لمجتمع أن ينمو ويتطور أو يغتني ويزدهر ما لم يمارس حيويته العقلية بإنتاج أفكار قابلة للتداول على ساحة الفكر العالمي بقدر ما هي قابل الصرف على أرض الواقع المجتمعي.

3 ـ إذا كانت الثقافة، بوصفها مصنع الإمكان وسيرورة النمو، هي التي تفسر واقع الحال أو تنبئ عنه، فإن الأزمة الماثلة تتجلى بنوع خاص في أنساق العقل وأدوات النظر كما تتجلى في سياسة المعرفة وطرائق التفكير. ولذا فالممكن للفكاك من المأزق أن نعكس الآية ونقلب المعادلة من أجل تغيير الصورة، بحيث نفكر بطريقة مختلفة أو نجترح سياسة فكرية جديدة قوامها التوجّه النقدي والعمل المعرفي أو المنهج التعددي والمنظور المستقبلي أو المجتمع التداولي والأفق الكوكبي.

لا مراء أن النقد ليس جديداً على الفكر العربي. ولكننا نتوجه نحو نقد الغير، وبخاصة الغرب، أكثر مما نركز على نقد الذات. ونفهم النقد بشكل سلبي أي بوصفه مجرد سجال أو نقض للمذاهب والنظريات. بذلك

نتهرب من حمل المسؤولية ومجابهة المشكلة. ثمة إمكانية أخرى هي أن نمارس النقد الذاتي بوصفه تفجير الطاقة وتوسيع القدرة، من خلال الاشتغال على معطيات وجودنا ووقائع حياتنا، بالرصد والفحص أو بالدرس والتحليل أو بالتشريح والتفكيك، وبصورة تتيح تشخيص المشكلات وتفكيك العوائق والممتنعات أو فتح الأبواب والآفاق أمام ترجمة مساعينا وأنشطتنا إلى إنجازات حضارية، عبر الابتكارات المعرفية والمبادرات العملية الخلاّقة.

وممارسة النقد على هذا النحو تعني على صعيد المهمة أن نتخفف من التنظيرات الأيديولوجية والأعباء النضالية لكي نركّز على المشاغل المعرفية. فلطالما تعاملنا مع قضايانا بعقلية المناضلة أو بلغة الطوبى فكانت النتيجة فشلاً في المشروع الحضاري وعُقماً في الإنتاج الفكري.

لنحاول إذاً تغليب النقد المعرفي على النقد الأيديولوجي من أجل ابتكار شبكات مفهومية أو خلق وقائع فكرية نسهم من خلالها بقراءة العالم والتعاطي مع الواقع بصورة أكثر عقلانية وفاعلية. فذلك أفضل دفاع عن الذات والهوية.

- **منهج تعددي**

4 ـ من جهة المنهج بات من التبسيط والتضليل مقاربة الظواهر والمشكلات من خلال فكر أحادي الجانب والمستوى. فالعالم هو في بناه ونظامه صيرورته من التعقيد والتشابك والتحول، بحيث لا تفي بفهمه نظرية واحدة ولا ينجح في تغييره نموذج أوحد. الأجدى أن تتضافر المقاربات والمعالجات، عبر استثمار نتائج الدراسات العلمية والإبداعات المعرفية في مختلف الاختصاصات، وبما يؤول إلى ابتكار الاستراتيجيات والآليات والوسائل التي تسهم في حلّ المشكلات الطارئة أو تنمية القطاعات المتعددة.

والمنهج التعددي وجهه الآخر العقل التواصلي أو المنطق التداولي. والتداول يعني شيئين: الأول: أن نمو المجتمع لا يتحقق بعقل فرد قائد أو على يد شريحة معيّنة أو بفضل حقل مخصوص، بل بالتبادل للخبرات والمهارات والمعارف بين جميع القطاعات المنتجة والفاعلة: السياسة والاقتصاد، المال والإعلام، التجارة والمصارف، العلوم والتقنيات، الأفكار والعقائد، القوانين والشرائح، الفنون والآداب، الهندسة والصناعة، فضلاً عن بقية الحقول والميادين، بحيث يسهم كل فاعل في تحويل المجتمع إلى فضاء عمومي للمناقشات والمداولات العلنية من أجل فهم المشكلات وابتكار الحلول للأزمات. عندها تصبح الفكرة الخصبة، أياً كان مصدرها أو مطلقها، ثمرة اشتغال المجتمع على معطياته وقدرته على أن يغيّر نفسه أو يجدد نفسه بالفهم والتخيل، بالمعرفة والدراية، بالفكر الحي والعمل المتقن والمبتكر على سبيل التجديد المتواصل للموارد والمعطيات أو للأدوات والمؤسسات.

5 ـ من جهة أخرى، يعني التداول أن الأفكار ليست مُثلاً مجردة لحقائق نهائية أو مفاهيم محضة لماهيات ثابتة، ولا هي يقينات مطلقة تملكها ذوات متعالية. إنها مجرد معادلات وجودية وصيغ للخبرات البشرية تخضع للتجديد والتغيير، بما يجعلها قابلة للصرف والتحويل في ميادين الممارسة، بتحويلها إلى إجراءات عملية أو قِيم تبادلية أو مؤسسات منتجة ومؤثرة في فضاء المجتمع ودوائره. بهذا نتجاوز إشكاليات الخصوصية والعالمية أو الأنا والآخر أو التقليد والاقتباس أو النخبة والجمهور، وسواها من الثنائيات التي باتت تعرقل نشاط الفكر وطاقته على الخلق والإبداع. فالفكرة الحية والخلاّقة، هي قدرتها على الشرح والتفسير، بقدر ما هي طاقتها على الخلق والتوليد أو الفعل والتأثير.

6 ـ من جهة المنظور لا يخفى أن الدراسات المستقبلية ليست جديدة. ولكنها تشهد اليوم ازدهاراً، خاصة أن البشرية تفاجئها مشكلاتها

وكوارثها التي تشهد على قصورها وجهلها، بالرغم مما حققته من تقدم هائل على الصعد العلمية والتقنية. من هنا تكاد «المستقبليات» التي تستقطب اهتمام المفكرين والمنظرين الاستراتيجيين تشكّل فرعاً معرفياً جديداً.

والاهتمام بالمستقبل لا يعني نفي الماضي، لأن ما يجري نفيه يعود على النحو الأرهب والأسوأ، كما أثبتت التجارب، وإنما يعني التعامل مع التراث كاحتياط يحتاج إلى التوظيف والاستثمار. وفي المقابل لا تعني المستقبليات الانشغال برسم سيناريوهات هي أقرب إلى الطوباويات المستحيلة. فمفتاح التوقع لما هو آت فهم الحاضر وتشخيصه بالانخراط في صنعه وتحويله فكرياً وعملياً، عبر توظيف التراث الحي الذي لا ينفك يحضر، كما بالإعداد للمستقبل الذي يدهمنا دوماً بمفاجآته وطوارئه. وهكذا فالذي يحسن فهم حاضره وتدبر معاشه يهيئ لمستقبله بقدر ما يحسن توظيف ماضيه. وتلك هي المعادلة التي تتيح لنا صوغ العلاقة بين الأزمنة بصورة متوازنة ومخصبة، حية وراهنة، بقدر ما تتيح لنا التحرر من الأدلوجات التي تجعلنا أسرى ماضٍ يستحيل أن يعود كما كان عليه، أو التخلّص من الطوباويات التي تغرقنا في أوهام مستقبل لا ينفك يبتعد.

والفكر المستقبلي لا يمكن إلاَّ أن يكون تعددياً، بمعنى أنه يتغذى من جميع فروع المعرفة بقدر ما ينفتح على جميع وجوه الحياة. من هنا فإن المؤسسات الثقافية والفكرية التي تهتم بالشأن المستقبلي يمكن أن تتناول قضاياها أو أن تصوغ استراتيجياتها من مداخل تتعدد بتعدد فروع المعرفة وميادينها، كما تتجلى في العلوم الاجتماعية أو في ميدان التاريخ والحضارة أو في مجال الفلسفة والأخلاق أو في ميادين الفن والأدب أو في علوم الاقتصاد والمال أو في الدراسات السياسية والاستراتيجية أو في العلوم الطبيعية والبيئية. ولا ننسى المجالات الجديدة وأخصها بالذكر العلوم الإدراكية واقتصاد المعرفة وعلوم الوسائط والاتصال والتعقيد، فضلاً

عن علم التداول. وإذا كان ثمة مجال علينا الاهتمام به بنوع خاص، في العالم العربي، فهو المجال المتعلق بالتواصل والتداول، أي حيث نفشل حتى الآن على صعيد الممارسات، مع أننا نتباهى دوماً بأننا أمة من شعاراتها «التعارف» بين الناس.

7 ـ والنظرة المستقبلية تترافق مع النزعة العالمية، لا سيما اليوم حيث تتشابك المصالح والمصائر لدى الجماعات البشرية على الصعد الاقتصادية والبيئية أو الأمنية والإعلامية، بقدر ما تتصدَّع الحواجز التقليدية بين الدول والمجتمعات بفعل ثورة المعلومات العابرة للقارات، الأمر الذي يسهم في تشكيل هويات هجينة متعددة اللغة والثقافة أو الجنسية والإقامة. وإذا لم يعد بوسع قطاع مجتمعي أن ينهض بمفرده بمهام التحديث أو التنمية التي أصبحت تُنجز بالمشاركة والمداولة، فمن باب أولى أن يكون الشأن كذلك على المستوى العالمي والكوكبي، خاصة أن أعمال الإنسان وصنائعه تكاد تهدده أو تهلكه من غير جانب، سواء من جهة الطاقة النووية وتلويث البيئة أو من جهة الجمرة الخبيثة وفساد الأغذية أو من جهة الهندسة الوراثية والعقول الاصطناعية الفائقة الذكاء.

وهكذا فالتفكير من منظور مستقبلي يتوقف على العمل الكوكبي بعقل تواصلي. من هنا تتبلور اليوم شكبة جديدة من المفاهيم تتلاءم مع التحول الذي تشهده البشرية، بحيث نتجاوز مقولة الدولة/ الأمة، كما تجاوزنا من قبل مقولة المدينة/ الدولة، وبحيث نتجاوز أيضاً الدولة/ العقيدة أو الحزب والأدلوجة. وحسناً فعلت المملكة العربية السعودية بإعلانها أنها دولة إسلامية لا دينية. بذلك تتركز الجهود الفكرية والعملية، لدن الفاعل البشري، على تشكيل المجتمع الكوكبي التداولي، لمجابهة الداء الأعظم الذي يفتك بالبشرية، كما يتجسّد في أنشطة العنف والأعمال البربرية. وهذا أحوج ما يحتاج إليه العرب: المساهمة في تنمية المجال التداولي وتوسيعه وإتقان لغته.

● صناعة العالم

8 ـ ومن هنا أيضاً نتجاوز الكلام الذي يحدثنا عن النهضة والنهضة الثانية أو الثالثة لغير سبب. الأول أن مصطلح النهضة يستعمل اليوم بمعنى أوسع ممّا كان متداولاً في عصر الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي، إذ هو يراكم ويستجمع كل ما أخفق المشروع الحضاري العربي في إنجازه سواء من حيث علاقته بالنهوض والإصلاح أو بالتقدم والتحرر أو بالعقلنة والترشيد أو بالتنمية والتحديث.

السبب الثاني هو أنه مع العصر الرقمي والانفجار المعلوماتي والاقتصاد المعرفي نتجاوز النهضة إلى ما بعدها كما نتجاوز الحداثة إلى ما فوقها. ولذا لا غنى عن تجديد المصطلحات وإعادة صياغة الإشكاليات. فليست المسألة الآن كيف ننهض من السبات أو كيف نجدد النهضة، أو كيف نندرج في الحداثة، إذ نحن نعيش في العالم الحديث منذ عقود طويلة، ولأن العالم اليوم يكاد يتحول إلى عالم من الفضائح لا أسرار فيه من فرط انكشافه وفيض معلوماته وفائق أدواته.

المسألة أننا لم نحسن الخروج من عجزنا وقصورنا لكي نتحول إلى مشاركين في صناعة العالم بصورة غنية وخلاّقة. ولعل ما أعاقنا عن ذلك هو إما هواجس الهوية وثوابت الأمة وأختام العقيدة أو أطياف الحداثة وتهويمات الاستنارة وأصنام التقدمية، وسواها من الحمولات الأيديولوجية والمسبقات الدغمائية التي منعتنا من استثمار طاقاتنا على الخلق والتحول، بقدر ما حملتنا على أن لا نعترف بإنجازات الغرب والتعلم منه، أو التي جعلتنا نتعامل مع هذه الإنجازات بعقلية تقليدية شعاراتية عقيمة وغير منتجة، كما تجعلنا اليوم نتعامل مع فتوحات الثورة الرقمية بفكر ضدي أحادي يقوم على النفي والاختزال، كما تشهد اليوم المواقف، سواء على جبهة اليمين المتطرف أو في معسكر اليسار المتطرف، حيث تناهض العولمة من أجل حماية المجتمعات والهويات من الاختلاط والتنوع أو

حراسة الأفكار والمقولات من أثر التحولات والمتغيرات.

وهكذا فإننا أحلنا الإمكانات الوجودية التي تفتقت عنها الحداثة إلى مشاريع ونماذج فاشلة أو متعثرة، كما أحلنا علاقتنا بمنجزات الماضين إلى معارف ميتة بحكم عقليتنا الاتهامية التبريرية أو من فرط نرجسيتنا الثقافية وهواماتنا النضالية. فكانت الحصيلة هدر الفرص والموارد أو صناعة الهزائم والكوارث.

ويخشى أن تؤدي الآن هذه العوائق نفسها إلى هدر الفرص وتبديد الطاقات التي يفتحها أمامنا عصر المعلومات، ما لم ننجح في التخلص من هواماتنا الأصولية التراثية وتهويماتنا النهضوية التنويرية وثنائياتنا الضدية الخانقة، لكي نتعلم كيف نصنع حياتنا ونخترع مستقبلنا ونثبت جدارتنا على المسرح العالمي.

وذلك يتوقف على اجتراح سياسة فكرية جديدة لإدارة المصائر والوقائع لها ثلاثة جوانب متضافرة بقدر ما هي متباينة:

الأول هو منطق توليدي تحويلي؛ والثاني هو عقل تداولي وسطي؛ والثالث هو أفق عالمي كوني. فهذا ما نحتاج إلى الاشتغال عليه وإنجازه بصورة دائمة عبر الانخراط المتواصل في أعمال الخلق والإنتاج للوقائع والحقائق. (1) أن نفكر ونعمل لكي نحرك الثوابت ونجدد العناوين بتغيير المهمة الوجودية وتجديد العدة المعرفية؛ (2) أن نتقن التداول العقلاني في ما بيننا بابتكار لغات ومجالات للتوسط والتبادل؛ (3) أن نشارك في صناعة العالم بوصفه مدانا الحيوي وفضاءنا الكوكبي، في عصر تتعولم فيه الهويات والأفكار بقدر ما تتجسد وحدة المصير البشري.

الفهرس

تصدير: الأطروحة التداولية 5

مقدمة: خطاب الأزمة 55

القسم الول:

الإنسان أمام مأزقه

قراءة في المشهد العالمي: العنف وجذوره 21

الجذور الثقافية للاستبداد 43

العلاقة بين الإسلام والغرب 61

صدام الحضارات: الأكذوبة، الفضيحة، الكارثة 77

جواب على رسالة المثقفين الأميركيين 89

القسم الثاني:

نحو مجتمع تداولي

تحولات العصر الرقمي وأزماته 105

من المجتمع المدني إلى المجتمع التداولي 129

فكرة التداول وتداول الفكرة 153

فلسفة الحوار أو فن العيش معاً 167

خاتمة: التداوليات والمستقبليات 183

للمؤلف

1 ـ التأويل والحقيقة، دار التنوير، طبعة ثانية، 1995.

2 ـ مداخلات، دار الحداثة، 1985.

3 ـ الحب والفناء، دار المناهل، 1990.

4 ـ لعبة المعنى، المركز الثقافي العربي، 1991.

5 ـ نقد النص، المركز الثقافي العربي، طبعة ثالثة، 2000.

6 ـ نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، طبعة ثالثة، 2000.

7 ـ الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 1998.

8 ـ أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر، دار الطليعة، 1994.

9 ـ خطاب الهوية، سيرة فكرية، دار الكنوز الأدبية، 1996.

10 ـ أوهام النخبة، أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، طبعة ثانية، 1998.

11 ـ الاستلاب والارتداد، المركز الثقافي العربي، 1997.

12 ـ الفكر والحدث، دار الكنوز الأدبية، 1997.

13 ـ الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، 1998.

14 ـ حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، 2000.

15 ـ الأختام الأصولية والشعائر التقدمية، المركز الثقافي العربي، 2001.

16 ـ أصنام النظرية وأطياف الحرية، المركز الثقافي العربي، 2001.

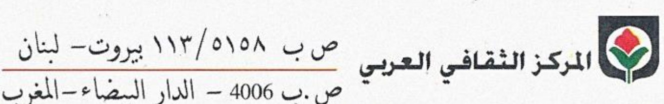
علي حرب

العالم ومأزقه

الأزمة هي اليوم العنوان الأبرز للمشهد العالمي الذي يولّد الصدمة والخيبة بتحولاته وإخفاقاته. من هنا ليست المسألة مجرد صدام بين الحضارات أو بين الغرب والإسلام، وإنما هي صدمة الإنسان الذي تفاجئه مشاريعه وأعماله بفضائحها وكوارثها الخلقية والسياسية أو البيئية والأمنية، كما جرى بنوع خاص بعد تفجيرات أيلول وتداعياتها التي أصابت شظاياها المادية والمعنوية الناس في مختلف أرجاء القرية الكونية المضطربة.

وتلك هي الخديعة المزدوجة التي تضع البشرية أمام مأزقها: لسنا دوماً ضحايا الآخر، كما يفكر أصحاب المنطق الضدي والمواقف القصوى، وإنما نحن نتواطأ مع بعضنا البعض ضد أنفسنا بقدر ما نحن ضحايا ثقافتنا العاجزة وتصنيفاتنا الإرهابية واستراتيجياتنا المفخّخة. من هنا الحاجة إلى عقل جديد يتخطى الفكر الأحادي والعقل الماورائي بقدر ما يستثمر العقل التواصلي والمنطق التحويلي: إنه عقل تداولي بمنطقه واستراتيجيته ومفاعيله في التعدد والتوسط أو في التركيب والتجاوز كما في الخلق والتحول.





المركز الثقافي العربي

ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت- لبنان

ص.ب 4006 – الدار البيضاء–المغرب